توثیق الدیون

(Documentation of Debts)

علی المذاھب الفقھیہ الاربعہ

کا آسان فہم اردو ترجمہ

مترجمین

عالمہ حجاب معروف علوی، فاضلہ الایمان انسٹی ٹیوٹ، کراچی

مفتی محمد عمر رشید، فاضل و متخصص جامعہ احسن العلوم و مدرسہ معہد الشیخ الزکریا، کراچی

مفتی اورنگزیب، فاضل و متخصص دار العلوم، کراچی

مولانا علی حمزہ، فاضل دار العلوم، کراچی

زیر نگرانی

پروفیسر ڈاکٹر سید عدنان حیدر

شعبہ معاشیات، آئی بی اے، کراچی

حضرت شیخ الاسلام مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم کی مایہ ناز تصنیف

توثیق الدیون

(Documentation of Debts)

علی المذاہب الفقہیہ الاربعہ

کا آسان فہم اردو ترجمہ

مترجمین

عالمہ حجاب معروف علوی، فاضلہ الایمان انسٹی ٹیوٹ، کراچی

مفتی اورنگزیب، فاضل و متخصص دار العلوم، کراچی

مفتی محمد عمر رشید، فاضل و متخصص جامعہ احسن العلوم و مدرسہ معہد الشیخ الزکریا، کراچی

مولانا علی حمزہ، فاضل دار العلوم، کراچی

زیر نگرانی

پروفیسر ڈاکٹر سید عدنان حیدر

شعبہ معاشیات، آئی بی اے، کراچی

فہرست

تقریظ	1
پیش گفتار	2
کلمۃ المولف	4
تمہید	6
الباب الاول	9
الباب الثانی	24
الباب الثالث	60
الباب الرابع	117
الباب الخامس	132
خاتمہ الکتاب	141

تقریظ

اس میں شک نہیں ہے کہ آج کل مالی معاملات اور اقتصادیات سے متعلق نت نئے مسائل اور جدید صورتیں ان کا شرعی حکم نکالنا اور اس میں امت کی رہنمائی کرنا یہ علماء کے لیے ایک چیلنج ہے اور علماء کے لیے اس کی تیاری کرنا اور اس کو سمجھنا بہت ضروری ہے اس سلسلے میں مفتی تقی عثمانی صاحب دامت براکاتہم نے جو خدمت انجام دی ہے خواہ کسی بھی زبان میں بھی ہو اور کسی بھی شکل میں ہو وہ کسی سے مخفی نہیں ہے اور حضرت کی یہ خدمات و مساعی ملکی سطح پر بھی اور بیرونی سطح پر بھی ایک لمبے عرصے پر محیط ہیں جو مختلف کتب، مقالاجات اور رسائل کی شکل میں قارعین کے سامنے موجود ہیں ان میں سے ایک "توثیق الدیون" بھی ہے یعنی دین کا وثیقہ مدیون سے لیا جائے جس میں دائن کی حق تلفی مدیون کی ڈیفالٹ کی شکل میں نہ ہو اسی مسئلہ سے متعلق حضرت نے مختلف صورتیں ذکر کی ہیں ہمارے کچھ ساتھیوں نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے بندہ کے سامنے اگرچہ پورا ترجمہ موجود نہیں البتہ جتنا ترجمہ سامنے موجود ہے اس کا مختلف جگہوں سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ ترجمہ ان قارعین کے لیے مفید لف رہا ہے جو عربی زبان سے نابلد ہوں یا عربی سے زیادہ مناسبت نہ رکھتے ہوں، اب چونکہ اس ترجمہ کو کتاب کی شکل میں شائع کیا جارہا ہے اس لیا میں اللہ پاک سے اس بات کی امید رکھتا ہوں کے اس ترجمہ کو قارعین کے لیے اور جنہوں نے اس پر محنت کی ہے ان کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔

آمین برحمتک یا ارحم الرّحمین۔

بندہ مفتی عصمت اللہ
معین مفتی دارالافتاء
جامعہ دارالعلوم کراچی

پیش گفتار

الحمد للہ رب العالمین والعاقبة للمتقین والصلاۃ والسلام علی رسول اللہ محمد و علی آلہ و أصحابہ أجمعین أما بعد

رواں سال، سنہ ۲۰۲۲ء بمطابق ۱۴۴۳ھ کے آغاز میں جب ہمارے ادارے، آئی بی اے، کراچی میں سپرنگ سمسٹر کے مضامین مختص کرنے کا مرحلہ طے پا رہا تھا، تو ہمیں اطلاع ملی کہ ہمیں اپنے طے شدہ دو مضامین کے ساتھ ایک زائد کورس بھی پڑھانا ہوگا، جس کا عنوان اسلامی معاشیات ہے۔ یہ کورس ہمارے ادارے میں ایم ایس / ایم فل / ایم بی اے کی سطح پر بالعموم ایک اختیاری مضمون کے طور پر پڑھا پڑھایا جاتا ہے مگر ایم ایس اسلامک بینکنگ و فائنانس کے طلبہ کے لیے اس مضمون کا مطالعہ کرنا لازم ہے۔ اولاً تو ہمیں تھوڑی ہچکچاہٹ محسوس ہوئی، کیوں کہ اپنے طے شدہ ٹائم ٹیبل سے ہٹ کر ایک اور مضمون پڑھانا دماغی بوجھ محسوس ہو رہا تھا، کیوں کہ اس سے تدریس کے ساتھ منسلک دیگر تحقیقی و مطالعاتی سرگرمیاں متاثر ہونے کا خدشہ رہتا ہے۔ مگر جب ہمیں معلوم ہوا کہ یہ سب طلبہ کی فرمائش پر کیا گیا، جو ہم سے پڑھنے کے خواہش مند تھے۔ چنانچہ طلبہ کی فرمائش کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے اور اس مضمون کی اہمیت کو بھی مد نظر رکھتے ہوئے ہم نے پڑھانے کے لیے حامی بھر لی۔

دوران تدریس ہمیں اندازہ ہوا کہ ہماری عصری جامعات میں اسلامی فقہ (بالخصوص فقہ المعاملات) کے اہم مباحث، جیسا کہ فقہ البیوع، توثیق الدیون، اجارہ، شرکت، مضاربت، تورق و تمویل کے شرعی طریقے، وغیرہ، کی تدریس ایک مشکل امر ہے، کیوں کہ طلبہ کی کثیر تعداد ایک تو انگریزی تدریسی نظام سے فارغ التحصیل ہوتی ہے تو انہیں فقہ کی ابحاث و اصطلاحات سے زیادہ شناسائی نہیں ہوتی، اور دوم، ان میں ایسے طلبہ بھی شامل ہوتے ہیں جنہیں عربی زبان و بیان کی شدبُد نہیں ہوتی۔ چناچہ ان کو تحقیقی نوعیت کے سوالات کا حل تلاش کرنے میں دشواری کا سامنا رہتا ہے، جیسا کہ مالیاتی پالیسی میں سود کے علاوہ کن انسٹرومنٹس کا استعمال ممکن ہے کہ جو شرعی معیارات سے مطابق رکھتے ہوں اور ان سے مالیاتی نظم بھی کنٹرول کیا جاسکے۔ علاوہ ازیں، ایسے سوالات جو دین کے معاملات سے متعلق ہوں جیسا کہ اگر ایک فریق پر دوسرے کا مالی حق / دین لازم ہو جائے اور قرض خواہ کو اپنا حق ملنے میں کسی رکاوٹ کا سامنا ہو تو شریعت نے ایسے کیا وسائل اختیار کرنے کی اجازت دی ہے کہ جن کے ذریعے اپنے حق کو مضبوط و مستحکم اور ثابت کیا جاسکے۔ ان سوالات کا جواب ہمیں دور جدید میں شائع ہونے والی فقہی کتب میں ملتا ہے۔ ان کتب میں حضرت شیخ الاسلام مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم کی کتابیں سر فہرست ہیں۔

مفتی صاحب مد ظلہ نے فقہ المعاملات کے قدیم مباحث کو جدید اسلوب میں ڈھالنے، مروجہ قوانین کے ساتھ ان کا مقارنہ کرنے اور جدید و معاصر تطبیقات بیان کرنے کی عمدہ کوشش کی ہے۔ اس سلسلے کی پہلی کڑی "فقہ البیوع" کے نام سے شائع ہو کر مقبول و معروف ہو چکی ہے۔ حال ہی میں شائع ہونے والی کتاب توثیق الدیون اسی سلسلے کی دوسری کڑی ہے۔ یہ کتاب تین حصوں میں ہے۔ حصہ اول شخصی ضمانت سے متعلق ہے، دوسرا حصہ مالی ضمانت سے متعلق ہے اور تیسرا حصہ قرض کے حصول کے لیے رہن (گروی) رکھنے کے متعلق ہے۔ ضمانت کا فقہ اسلامی ایک وسیع باب ہے اور ہمارے معاشرے میں تاحال رائج ہے، مثلاً تھانے میں جا کر ملزم کی ضمانت کرائی جاتی ہے اور اس طرح مروّجہ کارڈز یعنی ڈیبٹ کارڈ، کریڈٹ کارڈ وغیرہ بھی ضمانت کی نئی صورتیں ہیں۔ حضرت مفتی صاحب مد ظلہ نے اس کتاب کے آخر میں خلاصہ کے طور تمام مباحث کا نچوڑ آئینی و قانونی طریقہ کے مطابق شق وار پیش کیا ہے تاکہ کوئی ریاست یا ملک اس کو اپنانا چاہے تو اس کے لیے یہ کتاب مددگار ثابت ہو سکے۔

کتاب کے تمام مباحث کی اہمیت کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہمیں اس بات کا احساس ہوا کہ اس کتاب کو اردو و انگریزی قالب میں ڈھالنے کی اشد ضرورت ہے۔ چونکہ جس سمسٹر میں ہم اسلامی معاشیات پڑھارہے تھے، اس میں چار طلبہ ایسے بھی شامل تھے جن کی تعلیمی بنیادیں درس نظامی پر مشتمل تھیں اور ان میں دو حضرات نے تخصص فی الافتاء کا کورس بھی مکمل کرر کھا تھا۔ تو ہم نے اپنی کلاس کو چار گروپس میں منقسم کیا۔ ہر گروپ میں تقریباً پانچ پانچ طالب علم شامل تھے۔ گروپ اول، میں محترمہ حجاب معروف علوی، محترمہ سمیعہ طاہر، محترمہ دانیہ حسن، جناب منیب اختر صدیقی اور جناب محمد مہدی شامل تھے۔ اس گروپ نے تمہید اور باب اول کا ترجمہ مکمل کیا۔ ترجمہ کی ذمہ داری محترمہ حجاب معروف علوی نے سرانجام دی جو الحمدللہ عالمہ فاضلہ بھی ہیں۔ بقیا احباب نے ان کی دیگر عمور (ٹائیپنگ و پروف ریڈنگ) میں مدد فراہم کی۔ اسی طرح گروپ دوم میں مفتی اورنگزیب صاحب، جناب ماجد احمد، جناب فرخ مجید، جناب اکرام ظہیر، جناب رابیل احمد اور جناب زوہیب اختر شامل تھے۔ انہوں نے باب ثانی کا ترجمہ مکمل کیا اور ترجمہ کی ذمہ داری جناب مفتی اورنگزیب صاحب نے سرانجام دی اور بقیا ساتھیوں نے ٹائیپنگ و پروف ریڈنگ میں مدد فراہم کی۔ گروپ سوم میں مفتی عمر رشید صاحب، جناب فواد عظیم، جناب محمد شاہ رخ صدیقی، جناب شہباز سومرو اور جناب اجے کمار شامل تھے۔ ان کے ذمہ باب ثالث کا ترجمہ شامل تھا اور ترجمہ کی اصل ذمہ داری مفتی عمر رشید صاحب نے ادا کی اور بقیا احباب نے ٹائیپنگ و پروف ریڈنگ میں مدد فراہم کی۔ آخری گروپ میں جناب مولانا علی حمزہ، جناب سید طہ علی، جناب میر مرتضی علی، جناب محمد احسن منظور اور جناب فہد عثمان شامل تھے۔ ان کے ذمہ باب رابع وباب خامس تھے۔ ان ابواب کے تراجم کی ذمہ داری مولانا علی حمزہ صاحب نے ادا کی اور دیگر احباب نے ٹائیپنگ و پروف ریڈنگ میں معادنت فراہم کی۔ آخر میں بحثیت نگران ہماری ذمہ داری یہ تھی کہ تمام ابواب کو کتاب کی شکل میں یکجا کرنا اور تحقیقی حواشی شامل کرنا اور اہم اصطلاحات کے انگریزی متبادل شامل کرنا۔ الحمدللہ سب کی مشترکہ کاوشوں سے پوری کتاب پہلے مرحلہ میں اردو قالب میں تیار ہو چکی ہے۔ اگلے مرحلہ میں اس کا انگریزی ترجمہ کرنا ہماری ذمہ داری ہے اور اس پر کام شروع ہو چکا ہے۔ ان شاء اللہ بہت جلد وہ بھی طلبہ کے استفادہ کے لیے شائع کر دی جائے گی۔

آخر میں ہم یہ کہنا مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ ساری کاوش عصری علوم کے طلبہ کی ضرورت کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے کی گئی ہے جو حضرت مفتی صاحب مدظلہ کی کتب سے استفادہ کرنے کے خواہش مند ہیں مگر عربی زبان کی مشکلات کے سبب اصل کتب ورسائل کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ ساتھ ساتھ ہم یہ بھی عرض کرنا چاہیں گے کہ ترجمہ کسی بھی اصل کتاب کا متبادل نہیں ہوتا۔ اگر آپ عربی کے ماہر ہیں تو اصولی طور پر آپ کو اصل کتاب کا ہی مطالعہ کرنا چاہیئے ناکہ تراجم کو تلاش کرنے کی جستجو کی جائے۔ کیوں کہ ترجمہ اصل متن کی صد فیصد ترجمانی نہیں کرتا۔ اس میں مترجمین کا فہم بھی شامل ہو جاتا ہے جو بعض اوقات مصنف کی آراء سے مختلف بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس ترجمہ کو اسی انداز سے سمجھنے کی کوشش کیجئے اور اگر اصلاح کرنا چاہیں تو ہمیں ای میل سے رابطہ کر سکتے ہیں۔

پروفیسر ڈاکٹر سید عدنان حیدر

شعبہ معاشیات، آئی بی اے، کراچی

ahaider@iba.edu.pk

کلمۃ المؤلف

الحمد للہ ربِّ العالمین، والصلاۃ والسلام الاتمّان الاکملان علی سید المرسلین، و بعد:

حمد وصلاۃ کے بعد!

اسلامی فقہ اصول و فروع کے اعتبار سے تمام دوسرے قوانین سے مالامال ہے، جس کی کسی دوسرے قانون میں نظیر نہیں ملتی اور ہم اپنے فقہاء کرام کے مقروض ہیں جنھوں نے اُس وقت میں اِس فقہ کو ہمارے لئے مرتب کیا جب کہ دورِ جدید والی سہولیات دستیاب نہ تھیں۔ جب کہ آج فقہ کی ایک مفصل کتاب کو پڑھنا مشکل ہے، چہ جائیکہ مختلف مذاہب کی تمام کتابیں پڑھی جا سکیں۔ اور آج کے دور میں گذشتہ زمانے کی کتابوں کے مطالعے سے ہمّتیں جواب دے گئی ہیں، کیونکہ اُن کے اسلوب و ترتیب سے عمومی واقفیت نہیں ہے، یہ اس وجہ سے بھی ہے کہ وہ (کتابیں) پرانے ماحول میں لکھی گئی تھیں اور بسا اوقات انہیں پڑھ کر لگتا ہے کہ ہم کئی صدیاں پہلے پہنچ گئے ہیں۔

موجودہ زمانے کے حالات و واقعات تبدیل ہو گئے ہیں اور ایسے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں کہ اُن کتب کی تالیف کے وقت وہ مسائل موجود نہ تھے۔ بے شک فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں ایسی جزئیات کا ذکر بھی کیا ہے جن کا تصور اُن کے زمانے میں بھی نہ تھا۔ اور اسی طرح انہوں نے ایسے اصول بھی وضع کیے ہیں جن کی روشنی میں تبدیل شدہ حالات اور مسائل کا حکم معلوم کیا جا سکتا ہے۔

لیکن اس عمل کے لئے پہلے تو فقہ کے مختلف ابواب اور ان کے مآخذ کا گہرا مطالعہ ضروری ہے، اور اس کی ایسی تالیف کرنے کی بھی ضرورت ہے جو قدیم اور جدید (مناہج) کو ایسے یکجا کر سکے جو ایک جیسے ہی لگیں۔ اور دوسرے درجے میں پڑھنے والے کے لئے فقہ کے ابواب کی ایسی ترتیب ضروری ہے جس سے وہ اس کے مغز سے واقف ہو سکے اور اس کی باریک اصطلاحات سے مانوس ہو سکے۔

بہت سے معاصر علماء نے اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے بڑی کتب اور موسوعات لکھے ہیں اور یقیناً (وہ سب) قابل تعریف ہیں۔ مگر ان میں جدید مسائل کا ذکر ضرورت سے (نسبتاً) کم ملتا ہے اور خصوصاً فقہ میں ایسی کتاب ملتی ہے جس میں اسلامی قوانین اور قوانینِ رائجہ (معاصر) کا تقابل پیش کیا گیا ہو۔ اور جس سے یہ بات واضح ہو سکے کہ رائج قانون میں سے کون سے قوانین غیر شرعی ہیں اور کون سے اسلامی قوانین کی بنیاد (یعنی جن کی بنیاد قرآن وسنۃ رسولؐ پر مبنی ہو) پر برقرار رکھے جا سکتے ہیں۔

لہذا اس ضرورت کے پیشِ نظر میں نے اللہ تعالی کی توفیق سے "فقہ البیوع" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو کہ قوانینِ رائجہ کے تقابل کے ساتھ چاروں مذاہب کے مفاہیم پر مشتمل ہے اور اس کتاب نے علماء اور طلباء کے درمیان بہت مقبولیت حاصل کی ہے اور کئی اداروں میں اسے نصاب کا حصہ بنایا گیا ہے اور مختلف زبانوں میں اس کتاب کا ترجمہ بھی کیا گیا ہے۔

میں اسی طرح معاملات (مالی معاملات) کے تمام ابواب لکھنا چاہتا ہوں، خصوصاً اجارہ، شرکت، اور مضاربت جیسے عنوانات پر۔ لیکن مجھے ڈر ہے کہ اس چھوٹی سی عمر میں اتنے بڑے پراجیکٹ کے بارے میں سوچنا ایک لمبی امید ہے، لہذا میں نے سوچا کہ اگرچہ اس (پراجیکٹ) کا کچھ حصہ مجھ سے رہ بھی جائے، لیکن سارا تو نہ رہے۔ لہذا اللہ تعالی کی توفیق سے میں نے یہ کتاب لکھی جو آپ کے سامنے ہے۔ میں نے اس میں دین کی گارنٹی، کفالت بالنفس اور

کفالت بالمال، رہن الحیازی و غیر الحیازی کے مسائل ذکر کیے ہیں اور یہ تمام عصرِ حاضر کے مسائل کے بیان کے ساتھ مذاہبِ اربعہ کے بیان پر بھی مشتمل ہیں۔ اور رائج قوانین کے ساتھ اِن قوانین کا تقابل بھی کیا گیا ہے اور ان میں چند شریعتِ اسلامیہ کے موافق یا مخالف بھی ہیں ان کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔

پھر میں نے پانچواں باب اسلامی قوانین کے مشروعات پر لکھا ہے، تاکہ اسلامی سلطنتوں میں سے جن کو اسلامی شریعت کے نفاذ کی توفیق ہو تو وہ اس سے مدد حاصل کر سکیں اور (یہ مشروعات) علماء اور بعد میں آنے والوں کے لیے پیش کی گئی ہیں تاکہ وہ اس میں غور و فکر کریں۔ اور یہ سب تو بندے کی کاوشیں ہیں (یعنی ان میں خطا کا عنصر موجود ہے)۔ جب کہ معصوم تو صرف انبیاء کرام علیہ السلام ہیں۔ اگر یہ (علمی کاوش) درست ہو تو من جانب اللہ ہے اور اگر کوئی خطا ہو گئی ہو تو وہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔

اور یہاں اپنے ساتھی شیخ شاکر صدیق جھکورا حفظ اللہ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں ان کے لیے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالی ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے۔ انہوں نے اس سب (کتاب کی تحقیق و تدوین) کے دوران مذاہب اربعہ کی فقہی عبارات کی تلاش میں میری مدد کی اور بعض مسائل میں مفید مشورے بھی دیے۔ اللہ تعالی اُن کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

آخر میں اللہ تعالی سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اس کاوش کو اپنے فضل و کرم سے قبول فرمائے اور طلباء کے لیے مفید بنائے اور میرے لئے آخرت کا ذخیرہ بنائے۔

الحمد للہ حمداً کثیراً

محمد تقی العثمانی

دار العلوم کراچی، پاکستان

۱۲ رمضان المبارک، ۱۴۴۱ھ

بمطابق: ۵ مئی، سنہ ۲۰۲۰

تمہید

قرضے کی تعریف

ا۔ مختلف عبارتیں ہیں جو فقہاء نے قرض کی تعریف کے لیے ذکر کی ہیں. ابن الھمام رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا قرض اس مال کا نام ہے جو کسی کے ذمہ میں واجب ہوتا ہے جو کہ یا تو اس مال کے بدلے میں ہوتا ہے جو اس نے ہلاک کر دیا ہو یا وہ قرض جو اس نے اپنے ذمے میں فرض کیا ہو یا پھر کوئی ایسی چیز یا کسی شخص سے وہ معاہدہ کر چکا ہے کہ میں اتنا منافع دوں گا تو وہ اس وعدے ہے جسے بیچنے کا معاہدہ کر چکا ہے لیکن اگر خریدار کے ذمہ میں نہیں گئی ہے کے تحت اسکے ذمہ قرض ہے ہیں یا عورت کا مہر وہ بھی قرض ہے اور اگر ایک شخص نے کوئی چیز ادھار پر لی ہے تو وہ بھی قرض ہے.

ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں اختصار کرتے ہوئے کفایۃ بتصرف سے نقل کرتے ہوئے فرمایا۔ قرض میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو کہ واجب ہوئی ہیں اس کے ذمہ کسی معاہدے کے تحت، یا جو اس نے ہلاک کر دی ہو یا جو اس کے ذمہ قرض بن جاتا ہے کہ اس نے خود قرض طلب کیا ہو۔

اور ان تعریفات کے تحت ایک مال کو قرض بننے کے لئے لازم ہے کہ وہ بدل ہو کسی چیز کا جیسے مبیع خرید و فروخت کے اندر، کسی چیز سے فائدہ اٹھانا اجارہ کے اندر اور کسی مال یا چیز کا ہلاک ہو جانا ضمان کے اندر. پس نہیں داخل ہوتی کسی کے ذمہ واجب زکاۃ قرض کی تعریف کے اندر اس لیے کہ اس کا وجوب کسی چیز کے بدل کا نہیں ہوتا ہے. ابن الھمام رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا یہ یعنی زکوۃ کسی کو مالک بنانا ہے اس مال کا جو اسکی قدرت میں ہو اور یہ قرض کا ہونا اس کے ذمے ثابت نہیں کرتا اس لئے کہ قرض اسکے ذمہ واجب مال کا نام ہے جو کسی اور مال کے بدلے میں ہے.... اور زکاۃ اسطرح نہیں ہے، بلکہ یہ تو خود اس کے مال کو ہی نکالنا ہے اور دوسرے سے پوچھنا ہے یعنی کیا میں آپ کو زکوۃ دے سکتا ہوں بس اس لیے یہ قرض حقیقی نہیں ہے، چاہے وہ زکاۃ کا مال اس میں سے ہی کیوں نہ ہو جو نصاب اس کا ہلاک ہو چکا ہے اور اس لئے اس میں قرض کا شبہ معلوم ہوتا ہے بعض احکام کی وجہ سے جو پیچھے گزر چکے ہیں، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہوتا ہے جو انسان کے اوپر واجب ہوتا ہے نکالنا اور یہ اس مال کے علاوہ ہوتا ہے جو قرض ہے اور نصاب کی حد کو پہنچ جائے، اس لیے یہ اجرت کی طرح ہے، اور اس میں کفالت کی قید لگا دی گئی ہے کہ اگر ان پیسوں کا نکالنا اس میں سے ہو جس میں کسی کی شرکت ہے یا . اگر اس مال میں دیگر کا بھی حق ہے، تو یہ اس پر واجب آتا ہے کہ جو نکلے گا، پس وہ اس کے ذمہ غیر واجب ہے

۲۔ اور اسی طرح جو ولی امر ٹیکس یا واجبات میں سے واجب کرتا ہے حق کے ساتھ وہ بھی قرض کی تعریف کے اندر داخل ہیں اس لئے کہ یہ تمام مسلمان پر واجب ہے جو کہ ادا کرنے کی طاقت رکھتے ہوں اور یہ ولی امر کی اطاعت میں جواب ہے اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کا فائدہ ہے. وہ واجبات جو بغیر

حق کے فرض کیئیے گئے ہوں اس میں مشائخ کا اختلاف ہے. صاحب الھدایہ نے فرمایا جس ٹیکس اور واجبات سے حق مراد ہو جیسے نہر کے پانی کا ٹیکس ہو جو مشترکہ ہو یا چوکیدار وغیرہ کی اجرت یا کسی افسر کو وظیفہ دینا جو لشکر کی تیاری کر سکے یا قیدیوں کا فدیہ دینا وغیرہ، اسمیں علی الاتفاق کفالت جائز ہے اور اگر اس سے ارادہ بغیر حق کے ہو جیسے ہمارے زمانے میں ٹیکس وغیرہ ہوتا ہے تو اس میں مشائخ رحم اللہ تعالی کا اختلاف ہے۔ اور امام علی البزدوی کا جھکاؤ بھی اسی طرف ہے.

۳۔ شافعی، مالکیہ اور حنابلہ کی عبارت جو کہ اس کے خلاف دلالت کرتی ہے کہ قرض وہ نہیں ہے جس کے بدلے میں کوئی چیز ہو اور اعتبار کرتے ہیں واجب زکاۃ کا قرض میں اور اس اختلاف کا ثمرہ اتنا ظاہر ہے واجب زکاۃ میں جتنا کسی اور میں نہیں، پس اسی لئے حنفیہ اعتبار نہیں کرتے اس کا قرض میں اور نہ کفالت کو صحیح مانتے ہیں اس میں، جس طرح ابن الھمام رحم اللہ تعالی نے بھی ایسے ہی کہا اور اس کے علاوہ بھی، پس اس کا اعتبار ہوگا قرض میں اور اس میں کفالت صحیح ہے۔

۴۔ اور ان سب باتوں کو دیکھتے ہوئے احناف کے طریقے پر ہم یہ تعریف ایسے بیان کر سکتے ہیں کہ قرض وہ تمام مال ہے جو کسی شخص کے ذمہ واجب ہے حقیقتی یا حکمی جو کہ کسی مال کا بدل ہوتا ہے، یا منفعت کا، یا خدمت کا جس سے قرض دار نے فائدہ اٹھایا ہو، اور اس کے واجب ہونے میں نقد رقم یا کوئی ایسی چیز جس کو وصف کر دیا گیا ہو اس کے ذمہ میں شامل ہے. اور ہم نے فرمایا کوئی بھی مال اس میں اس کے ذمہ واجب عبادات خارج ہو گئے یا حقوق غیر مالیہ اور اس میں ہمارا قول شامل ہے کہ کسی بھی شخص کے ذمہ حقیقی یا حکمی طور پر جو کہ واجب ہے اس کے ذمہ میں وقف کے تحت یا بیت المال کو شامل ہے ہے یا دوسری شخصیات نے جو حکم کے طور پر واجب کی ہو اور ہمارا قول کہ یہ بدل ہے اس مال کا جو منفعت ہو یا خدمت ہو تو اسے زکاۃ خارج ہو گئی اور واجبات، ٹیکس یا جبایات داخل ہو گئے جیسے آپ نے بھی سے بھی گزرا ہے، جس طرح ابن الھمام رحم اللہ تعالی نے بھی ایسے ہی کہا کیونکہ یہ ایسی خدمت کا بدلہ ہے جو لوگوں کے فائدے کے لئے ہے اور ہمارا قول کہ ایسی چیز جس کو موصوف کیا گیا ہو جو اس کے ذمہ ہو اس چیز کو شامل کرتا ہے تو اس کے پاس رکھوائی گئی ہو اور اس سے غصب کی ہوئی چیز کو خارج کرتا ہے کیونکہ غصب کی ہوئی چیز کو بعینہ ادا کرنا واجب ہے۔ اور یہ کسی ایسی وصف شدہ چیز جو اس کے ذمہ ہو اس سے واجب الادا نہیں ہوگا. اگر وہ غصب کی ہوئی چیز غصب کرنے والے کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کے ذمہ واجب ہے کہ وہ بعینہ اس جیسی چیز یا اس کی قیمت ادا کرے، پس وہ قرض ہوگا۔

۵۔ اور مالکیہ فرق کرتے ہیں غصب کی ہوئی چیز اور قرض کے بیچ میں اور اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قرض کا تعلق اس چیز سے ہے جو انسان کے ذمے لازم یا واجب ہو اور غصب کا تعلق کسی چیز کے عین سے ہے، اور ان کے درمیان اس میں کوئی مزاحمت نہیں ہوتی اور نہ اس طرح ان میں سے کوئی ایک بھی یہ کہتا ہے ان میں سے جسکے اوپر قرض ہے وہ بری ہو جاتا ہے غصب کرنے سے جس سے قرض لیا گیا ہے اور اس طرح سے کہ اگر

غصب کرنے والا صراحت بھی کر دے اور اس طرح کہے میرے اوپر جو قرض ہے وہ میں نے غصب کر لیا ہے تو ہم یہی کہیں گے کہ جو چیز غصب کی تھی وہ ویسے ہی لوٹاؤ اور قرض اس کے ذمہ باقی رہے گا۔

٦۔ اور یہ مالکیہ کے قول پر مبنی ہے مسئلہ ظفر میں اور ان میں سے ایک یہ فرماتے ہیں: اگر قرض دار قرض پر قبضہ کر لے اور کہے کہ میں نہیں دے رہا، تو یہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ قرض اسی مال سے ادا کرے تو اس نے اینٹھ لیا ہے اور انہی میں سے ایک فرماتے ہیں: اس کے لئے چیز جائز ہے اگر اس نے چوری نہ ہو یا غصب نہ کی ہو. اور اس قول پر جو اجازت دیتا ہے قرض کو ادا کرنے کے لئے اس مال سے جو غصب کیا گیا ہو وہ شافعیہ ہیں اور ان کے علاوہ جو کہ جائز قرار دیتے ہیں قرض کو ادا کرنا قرض دار کے مال سے جو کہ غصب کیا گیا ہو۔ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: جب مستحق کے لیے جائز ہو جائے مال کو لینا تو وہ مال کی وصولی کے لئے دروازے توڑ کے اور دیوار پھلانگ کر بھی پہنچ جاتا ہے تو یہ اس کے لئے جائز ہے، اور وہ اس چیز کا ضامن نہیں ہو گا جو اس سے فوت ہو گئی، گویا وہ حملہ آور کو رقم کے فرق کے سوا ادائیگی کرنے کے قابل نہیں تھا، اس لیے اس نے اسے تباہ کر دیا، اس پر ضمانت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس رقم پر غصب کیا گیا ہے، اگرچہ وہ اصل میں قرض نہ ہو کیوں کہ وہ مخصوص ہے، لیکن اس کی اجازت دینے والوں کے ساتھ اس سے قرض کا مطالبہ کرنا جائز ہے اور اللہ تعالیٰ بہتر جاننے والے ہیں.

قرض اور اس کی اقسام کی دستاویز تیار کرنا

٧۔ اور قرض اسطرح ثابت ہوتا ہے جس طرح قرض دینے والے کا حق قرض دار پر ثابت ہوتا ہے جیسے شہادت کے ذریعہ سے یا کسی ڈاکومنٹ کے لکھنے کے ذریعے سے۔ یہ ایک ایسا ذریعہ تلاش کر سکتا ہے جو قرض دہندہ کو قرض ادا کرنے کے قابل بناتا ہے اگر مقروض پیچھے ہٹتا ہے، یا تو کسی تیسرے فریق سے، جیسے گارنٹر، یا مالیاتی اثاثہ سے، جیسے کہ رہن۔ قرض کی دستاویز میں، ہم کہہ سکتے ہیں: یہ قرض دار کا قرض دہندہ کے سامنے پیش کرنا ہے جو قرض دہندہ کے اس کی ذمہ داری کے حق کو ثابت کرتا ہے، یا قرض دہندہ کو اس کی واپسی کا اختیار دیتا ہے، یا جب وہ ادا کرنے میں ناکام ہو جاتا ہے۔

٨ - قرضوں کے دستاویز تیار کرنے کے تین جائز طریقے ہیں:

١۔ ایک تحریری دستاویز

٢۔ تین فریقی گارنٹی

٣۔ رہن

اللہ تعالی کی توفیق کے ساتھ ہم ان تینوں اقسام کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

الباب الاوّل

تحریری طور پر قرض کی دستاویز تیار کرنا۔

9. جہاں تک قرض کے تحریری طور پر دستاویز تیار کرنے کا تعلق ہے، قرآن کریم نے یہی حکم دیا ہے کہ:
(اے ایمان والو! جب تم آپس میں ایک دوسرے سے میعاد مقررہ پر قرض کا معاملہ کرو تو اُسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہئیے کہ تمہارا آپس کا معاملہ عدل سے لکھے)۔(سورۃ بقرۃ:۲۸۲)
اور چونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (فَاكْتُبُوْهُ: پس اسے لکھو) اور حکم امر کی صورت میں اس لئے سلف کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ ہر قرض کے عقد پر لکھنے کی ذمہ داری پر دلالت کرتا ہے پھر ان میں سے بعض سے مروی ہے کہ اس آیت کی وجہ سے واجب تھا، پھر (اگلی آیت) اللہ تعالیٰ کے فرمان سے واجب منسوخ ہوگیا۔
(ہاں اگر آپس میں مطمئن ہو ایک دوسرے سے تو جیسے امانت دی گئی ہے وہ اسے ادا کر دے اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے)(سورۃ بقرۃ:۲۸۳)

10. اور جمہور کا خیال ہے کہ لکھنے اور گواہی دینے کا حکم مستحب ہے، وجوب یا فرض کے لئے نہیں۔ امام ابو بکر العصباصؒ نے اسے دلیل کے طور پر نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، (ہاں اگر آپس میں مطمئن ہو ایک دوسرے سے تو جسے امانت دی گئی ہے وہ اسے ادا کر دے اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے)(سورۃ بقرۃ:۲۸۳) یہ بلکہ پہلی آیت کے ضمن میں آیا ہے۔ اور کتاب اور شہادتوں کے ساتھ حکم کا ذکر نہیں کیا گیا سوائے اس فرمان (اللہ تعالیٰ کے قول) کے ساتھ۔
(ہاں اگر آپس میں مطمئن ہو ایک دوسرے سے تو جسے امانت دی گئی ہے وہ اسے ادا کر دے)(سورۃ بقرۃ:۲۸۳)
پس ثابت ہوا کہ لکھنے اور گواہی دینے کا حکم غیر واجب یعنی مستحب ہے۔

11. رسول اللہ ﷺ کی متعدد احادیث سے تحریری طور پر دستاویز لکھنا ثابت ہے۔ ترمذیؒ نے عبد المجید بن وھب سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں: عدّاء بن خالد بن ھوذہ نے مجھ سے کہا: کیا میں تمہیں وہ خط / دستاویز پڑھ کر نہ سناؤں جو رسول اللہ ﷺ نے لکھا ہو؟ میں نے کہا: ہاں کیوں نہیں، تو انہوں نے میرے لئے ایک خط / دستاویز نکالا ہے عدّاء بن خالد بن ھوذہ نے محمد رسول اللہ ﷺ سے خریدا ہے۔ عدّا بن خالد بن ھوذہ نے رسول اللہ ﷺ سے خریدا ہے ایک غلام یا باندی جسکو کوئی بیماری نہیں ہے اور جس کو کوئی غم / مصیبت بھی نہیں ہے، اور جس میں بد کرداری بھی نہیں ہے، یہ بیع ہے ایک مسلمان کی مسلمان سے۔ اور اس تحقیق یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بہت سی دستاویز لکھیں۔

کیا تحریری دستاویز اپنے آپ میں دلیل ہیں؟

12. پھر شافعی، حنفی اور مالکی مکتب فکر کا اصول یہ ہے کہ تحریری دستاویز سے قرض کا ہونا خود بخود ثابت نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ ایسی کوئی گواہی ہو کہ جو قرض لے رہا ہے وہ لکھے۔ انہوں نے استدلال کیا ہے لکھنے کا طریقہ / لکھائی ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے اس لئے یہ معاملہ جلسازی پر قائل نہیں کرتا۔ الماوردیؒ نے فرمایا: (اور چونکہ لکھائی مشتبہ ہے اور اس طرح کی چیزوں پر جلسازی ممکن ہے اس لئے یہ احتمال کے ساتھ جائز نہیں ہے، کہ اس پر عمل کیا جائے جبکہ ممکن ہے کہ اس سے زیادہ محتاط طریقے پر عمل کیا جائے اور ابن غنیمؒ نے فرمایا: (لکھائی / رسم الخط پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ان رسم الخط پر بھی عمل نہیں کیا جائے گا جو کہ منسوب ہیں ماضی کے قاضوں کی

طرف) اور البسیری نے انہی کے ضمن میں فرمایا: (کہ اس قول کا مطلب کہ "اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا" کا مطلب ہے قاضی تنازعے کے وقت اس کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کر سکتا اس لئے کہ رسم الخط ایسی چیز ہے جو جعلی بنائی جا سکتی ہے اور اسکو جعلسازی میں استعمال کیا جا سکتا ہے جسے مختصر الظہریۃ میں ہے اور یہ پچھلے قاضیوں کے مجموعے میں نہیں ہے۔ اور در مختار میں آیا ہے: (قاضی کسی کے بھی حقدار ہونے کے ریکارڈ کے بارے میں فیصلہ نہیں کرے گا، صرف اس پر کہ اگر کوئی بولے کہ قاضی نے فلاں خط لکھا تھا۔ اس لئے کہ لکھائی تشابہ ہو سکتی ہے، اس لئے صرف ریکارڈ پر اعتماد کرنا جائز نہیں بلکہ اس خط کے مضمون پر گواہی ضروری ہے۔

اور مدونۃ الکبریٰ میں آیا ہے: (اس لئے کہ امام مالکؒ نے مہر کے بارے میں فرمایا کہ جب گواہ نے یہ گواہی نہیں دی کہ خط میں جو لکھائی ہے وہ قاضی کی لکھائی ہے تو پھر ہم مہر کی پرواہ نہیں کرینگے) اور امام بھوتیؒ نے قاضی کا خط قاضی کی طرف کے مسئلے کے بارے میں فرمایا ہے: (کہ یہ کافی نہیں کہ جسکی طرف خط لکھا گیا ہے وہ کاتب کی لکھائی کو پہچان لے اور مہر کو پہچان لے اسلیئے کہ لکھائی تشابہ ہو سکتی ہے اور مہر جعلی ہو سکتی ہے کیونکہ یہ حکم یا ثبوت کا منتقل ہونا ہے تو پھر ضروری ہے کہ ۲ عادل گواہ گواہی دیں جیسے ایک گواہی کے اوپر دوسری گواہی بھی ہوتی ہے)۔

13. اور متاخرین علماء میں سے حنفی، مالکی اور حنبلی مکتب فکر کے علماء نے لکھے ہوئے دستاویز کا اعتبار کیا ہے جو قرض کے لین دین کو ثابت کرنے کے لئے حجت بنے گا۔ ایسی حجت جس کا اعتبار کیا جائے گا جسکے ذریعے سے اسکے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا جس نے قرض لیا تھا، جب یہ یقین ہو جائے کہ یہ جعلسازی ہے امام بن فرمونؒ نے فرمایا: (کہ اگر فلاں شخص یہ کہے کہ مجھے فلاں فلاں کے اتنے پیسے دینے ہیں اور اپنے ہاتھ سے لکھا ہو تو اسی کا اعتبار کرتے ہوئے اسکا فیصلہ کیا جائے گا اسلیئے کہ اقرار کرنے والا خود اپنے حق سے دستبردار ہو رہا ہے) اور امام بھوتیؒ نے اختیارات میں یہ فرمایا: (وصیت نافذ ہو جائے گی جانی پہچانی لکھائی سے اور اسی طرح اقرار بھی ثابت ہو جائے گا اگر وہ اس کے کسی نوٹ بک / ڈائری میں پایا جائے اور یہ امام احمدؒ کا مذہب ہے۔ (ختم شد) اور خزانۃ اکمل میں ابن عابدین سے منقول ہے: (خزانچی اپنے حق میں جب ایک معلوم مال کی رقم لکھتا ہے اور اسکی لکھائی تاجروں کے درمیان جانی پہچانی ہے اور شہر والوں کے درمیان بھی پھر اس کے بعد وہ وفات پا گیا۔ اور اسکے بعد قرض خواہ اسکے ورثہ میں سے قرض مانگنے آجاتا ہے اور وہ اسکی لکھائی والا خط دکھاتا ہے اور تمام لوگ اسکی لکھائی کو پہچان بھی جاتے ہیں تو پھر اگر ثابت ہو جائے کہ اسکی لکھائی ہے تو حکم لگا دیا جائے گا کہ اسکے ورثہ میں سے ادا کیا جائے اور لوگوں کے درمیان معاملے اسی طرح کئے جاتے ہیں اور یہ اسکی دلیل ہے۔ اور امام شافعیؒ کے اقوال / فتاویٰ میں سے نہیں ملا کہ وہ خط کا بطور حجت / دلیل کے اعتبار کرتے ہوں۔ یہاں تک کہ امام اماوردیؒ نے فرمایا (کیا قاضی اسکی بنائی پر فیصلہ کر دے گا جو پایا گیا اسکے مجموعے میں سے، لیکن اب اسکو یاد نہیں ہے؟ امام شافعیؒ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ قبول نہیں کیا جائے گا اور نہ وہ جو اسکے مجموعے / دیوان میں پایا جائے اور اسے لکھنا یاد نہیں اسلیئے وہ مجموعے میں سے نکال دیا جائے گا۔ اور لکھائی لکھائی سے ملتی جلتی ہو جاتی ہے اور یہی صحیح ہے۔

14. اور وہ بات جو ظاہر ہے فقہاء کے کلام سے وہ یہ کہ یہاں ۲ حالتیں ہیں اور ان پر عمل کیا جائے گا دستاویز کی وجہ سے جو کہ بالاجماع ثابت ہے۔

پہلی حالت: کاتب یہ اقرار کر لے کہ دستاویز اس نے ہی لکھا ہے تو ہم اسے قرض کا اقرار کہیں گے اسکی طرف سے بالاجماع پس وہ اسکے لئے ثابت کرنے والا بن جائے گا۔ اگر وہ دروغ گوئی کرے کہ اسنے یہ لکھا تو تھا مگر اسے مجبور کیا گیا تھا اور یا وہ کہے کہ قرض تو میں نے پہلے ہی ادا کر دیا ہے یا وہ یہ کہے کہ قرض دینے والے نے مجھے اس سے بری کر دیا ہے تو اسکو اپنے دعویٰ کے لئے گواہ لانا پڑے گا۔ اور اگر وہ اس کو کسی دعویٰ سے ثابت نہیں کرے گا تو پھر قرض دینے والے کی بات ماننی پڑے گی قسم کے ساتھ۔

دوسری حالت: جسکو قرض دیا گیا تھا اسے قرض کا انکار کر دیا اور اس دستاویز کے لکھنے کا بھی انکار کر دیا لیکن ۲ عادل گواہ نے گواہی دے دی کہ یہ شخص جھوٹ بول رہا ہے اور ہماری موجودگی میں اس نے یہ دستاویز لکھا تھا اور وہ یہ دونوں یہ بھی مان جائیں کہ اسی قرض کے لئے تحریری طور پر یہ دستاویز تیار کئے گئے ہیں تو یہ بھی معتبر صحبت بن جائے گا بالاجماع اور وہ جو انکار کر رہا ہے اسکی پرواہ نہیں کی جائے گی۔ اور اس معاملے کے ذریعے اس قرض کے دستاویز کا تحریری طور پر تیار ہونا ثابت ہو جائے گا۔

15. اور اگر یہاں کوئی گواہ نہ ہو جو اس قرض پر گواہی دے تو متعدد حالات ہو سکتے ہیں اور اس میں مختلف حالات میں مختلف احکام ہونگے اور اس سے پہلے کہ ہم ان حالات کو ذکر کریں تو مناسب یہ ہو گا کہ ذکر کی جائیں وہ شرائط کہ جن کے ساتھ فقہاء نے اس معاملے کو مشروط کیا ہے۔ وہ فقہاء کہ جو کہتے ہیں کہ دستاویز / خط حجت ہے قرض کو ثابت کرنے کے لئے۔

جو علماء قرض کے دستاویز کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس دستاویز کے مقبول ہونے کی شرائط:

16. فقہ حنفی نے قرض کے عمل کو قبول کرنے کے لئے شرط رکھی ہے کہ اسے تیار کیا جائے اس سے مراد رسم ورواج کے مطابق لکھنا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ لوگوں کے رسم ورواج کے مطابق قرض کا دستاویز بنایا جائے۔ امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

(خط / دستاویز ۳ طرح کے ہو سکتے ہیں: (۱) واضح لکھی ہوئی ہو اور جس شخص کی طرف جاز بی ہو، وہ بھی واضح کیا گیا ہو)، جسکے اوپر مکتوب علیہ کا نام لکھا گیا ہو اور جس کے شروع میں ہی لکھا گیا ہو کہ فلاں کی طرف سے فلاں کو لکھا جا رہا ہے۔ اور جس طرح سے رائج ہے خط کا لکھنا تو یہ اس لئے ہی ہو گا جیسے کسی نے بولا ہو اور اگر اس طرح کا خط ہو گا تو ہم اس کو حجت مان سکتے ہیں؛ (۲) (واضح لکھی ہوئی ہو لیکن عنوان نہ ہو کہ کس کی طرف بھیجی جاز بی ہے) جیسے عام طور پر لوگ خط دیواروں پر لکھ دیتے ہیں یا درخت کے پتوں پر لکھ دیا جائے یا عام کاغذ پر لکھ دیا جائے تو اس کو عادت یا رواج کے مطابق خط بھیجنا مقصود نہ وہ بس ویسے ہی عبارت لکھی ہو تو یہ لغو ہو گا اس لئے کہ لایعنی طریقوں سے اظہار کرنا ہمارے عرف میں عام نہیں ہے تو یہ حجت نہیں ہو گا علاوہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو جائے جیسے اس کی نیت ہو اور گواہ بھی بنالے کسی کو لکھتے وقت کہ میں فلاں کو بھیج رہا ہوں یا اور کسی سے بول کر لکھوایا ہو۔ عام طور پر کبھی کبھی صرف تجربے کے لئے جیسے لکھائی صحیح کرنے کے لئے لکھا جاتا ہے اور کبھی کسی چیز کی تحقیق کے لئے لکھا جاتا ہے۔ اور اسی سے اسکی حجت کا یقین ہوتا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ کسی نے کسی کو لکھوا دیا لیکن اس پر کسی کو گواہ نہیں بنایا تو وہ حجت نہیں بنے گا۔ پہلا قول اظہر ہے۔ (۳) (واضح نہ لکھا گیا ہو) جیسے کوئی ہوا یا پانی پر لکھے یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی منہ ہی منہ میں بغیر آواز کے بولے تو جس طرح وہ ثابت نہیں ہوتا اسی طرح اس کا بھی حکم ثابت نہیں ہو گا۔

اور یہی مذہب (قول اوّل) بھی مجلہ الاحکام العدلیہ کا بھی ہے جو مادہ 1409 میں ہے: (کہ اگر کوئی شخص سند لکھتا ہے یا لکھواتا ہے اور اس کے بعد آگے کسی اور کو دیدیتا ہے اور اس حالت میں دیتا ہے کہ جاری ہو چکا ہو (عمل در آمد ہو چکا ہو) یا مہر لگ چکی ہو، تو وہ معتبر ہو گا اور اس پر احکام ثابت ہونگے جیسے وہ اپنی زبان سے کہدے تو احکام ثابت ہونگے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسکی طرف سے اقرار ہے کہ اس نے بعنوان وہ لکھی ہے یعنی جیسے دستاویز / خط پر عادۃً یا رسم اس کے موافق عنوان لکھنے کی جگہ ہوتی ہے۔ اور

اور امام اَتاسی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تنقیح العامدیہ میں فتاویٰ قاری الھدایہ سے نقل کیا ہے: (کہ ان سے پوچھا گیا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی دوسرے شخص پر حق کا دعویٰ کیا ہو اور اس پر ثبوت کے طور پر اس نے مدعی علیہ کے ہاتھ کی لکھائی بھی دکھائی ہو اور مدعی علیہ نے اس کا انکار کر دیا۔

توان ہی سے سوال کیا گیا تھا۔ جس پر انہوں نے جواب دیا کہ اگر جس طرح دستاویزات لکھی جاتی ہیں اسی طرح لکھی گئی تھی تو دستاویز میں لکھا گیا مال اس کو دینا ہو گا۔ اور وہ دستاویزات اس طرح لکھے فلاں ابن فلاں کی طرف سے (جو کہ لکھ رہا ہے) فلاں ابن فلاں کے ذمہ میں اتنا مال ہے تو یہ شرعی اقرار ہے جو کہ لازم جو جائے گا۔ لیکن اگر اسے ایسے نہ لکھا ہو جیسے رسم یا عادت کے مطابق ہے تو یہاں پر مدعی علیہ قسم کھائے گا۔

17. مجلہ الاحکام العدلیہ کی جو عبارت یہاں پر ذکر کی گئی ہے وہ اس کو شامل ہے کہ مقروض نے وہ دستاویز خود لکھی ہو یا کسی اور کو بول کر لکھوائی ہو اسکی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یہ دستاویز اگر مقروض کی اپنی لکھائی میں ہو اسکے دستخط یا مہر کے ساتھ آخر میں تو کسی دھوکہ کا شبہ نہیں رہا اور اس دستاویز میں جو کچھ لکھا ہے اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر دستاویز اس نے کسی اور سے لکھوائی ہے اس لئے لکھائی اور دستخط کسی اور کے ہوں تو پھر اس کے لئے ضروری ہے قرض لینے والے کے اپنے دستخط بھی موجود ہوں اور اس نے اسے پڑھ کر لکھا ہو اور یا تو خود وہ پڑھ لے دستخط سے پہلے یا کوئی اور اسے پڑھ کر سنا دے۔ اور اگر کسی اور زبان میں ہو تو جیسے انگریزی تو ضروری ہے کہ کوئی اسے سمجھا دے تا کہ اسے مضمون واضح ہو جائے اور اسے دستخط تب ہی کیا ہو جب وہ اس دستاویز کے تمام مندرجات کو سمجھ چکا ہو چاہے اس دستاویز میں قرض کا ذکر ہو یا خرید و فروخت کا یا کسی بھی اور مالی معاملے کا۔ اور فتاویٰ ھندیہ میں آیا ہے:

(کسی شخص نے اپنی کوئی جائیداد وقف کی ہو اور اس وقف پر اپنے ہاتھ سے دستاویز لکھی ہو اور اس پر گواہ بھی بنالیا ہو کچھ لوگوں کو، پھر وہ بندہ کہتا ہے کہ میں نے یہ وقف کی ہے اس شرط پر کہ میں اسے بیچ بھی سکوں تو یہ جائز ہے اور اس بات کا معلوم نہ ہو سکا کہ جب اس نے یہ دستاویز لکھی تھی تب یہ شرط موجود تھی یا نہیں اور اگر نہ پتا چل سکے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دستاویزات عربی میں ہیں اور وہ شخص عربی میں فصیح ہے اس نے پڑھ بھی لیا تھا یا اسکو پڑھ کر سنا بھی دیا گیا تھا اور عام شرائط بھی ٹھیک تھیں اور اس نے تمام مضمون کا اقرار کر لیا تھا تو اس کی یہ بات قبول نہیں کی جائے گی (اور وہ بیچ نہیں سکتا) اور اگر وہ عجمی ہو اور اسے عربی نہ آتی ہو تب اگر گواہ آئیں اور وہ کہیں کہ ہم نے اسے فارسی زبان میں ساری بات ترجمہ کر کے بتا دی تھی تب بھی اسکی یہ بات قبول نہیں کی جائے گی اور اگر گواہ موجود نہ ہوں تب اسکی بات قبول کی جائے گی۔ اور اسی طرح کی بات مضمرات میں بھی ہے اور یہ بات وقف کے دستاویزات کے ساتھ صرف خاص نہیں بلکہ ہر طرح کے دستاویزات کے لئے ہے اور یہی کچھ فتاوی الظھریۃ میں بھی ہے۔

18. اگر وہ قرض دار کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہو، اور جہاں دستخط کرنے کی جگہ تھی وہاں قرض دار نے مہر لگا دی ہو تو اس صورت میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کے مادہ سے یہ بات ظاہر ہو رہی ہے کہ یہ دستاویز قرض دار پر حجت ہو گی اور اس صورت کی شرح میں علامہ علی حیدر رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

(اس صورت میں بھی اس دستاویز میں جھوٹ کا شائبہ موجود ہے، ہو سکتا ہے ایک مہر جیسی دوسری مہر کسی نے تراش لی ہو۔ اور دوسرا امکان یہ بھی ہے کہ اس کی مہر کسی اور نے لے کر۔ اس پر لگا دی ہو یا وہ اپنے گھر میں رکھتا ہو یا کہیں بھی کسی جگہ بھی وہ رکھ لیتا ہے یا وہ اپنے کسی یا وہ اپنے کسی امین کو کسی کام سے دے دی ہو- یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس شخص نے تو امین کو دے دی ہو اور وہ امین اس کی اجازت سے پہلے تو مہر دستاویزات پر لگا دے اور پھر وہ مہر کسی مہر بنوانے کو دیکر ویسی مہر بنوائے اس لئے ایسی شبہات کی وجہ سے مدعی علیہ یہ اقرار کر لے کہ یہ مہر تو میری ہے لیکن میں نے لگائی نہیں اور اس کے ساتھ وہ اصل قرض کا بھی انکار کر دے تو اس کا ہم یہ قرض نہ لازم نہ کریں اس مہر کی وجہ سے آگے آنے والے مادۃ سے اس بات کا پتا چل رہا ہے کہ دستاویزات پر اسی وقت عمل کیا جائے گا جب اس میں کسی قسم کے جھوٹ یا بناوٹ کا شائبہ نہ ہو۔

19. اور اسی سے یہ شرط لاگو ہوتی ہے کہ دستاویز کو مرسوم ہونا (یعنی واضح طور پر موجود اور لکھا ہونا) چاہیئے اس لئے کوئی بھی دستاویز جو کمپیوٹر یا موبائل اسکرین پر موجود حجت نہیں بن سکتی۔ اور اس کے ۲ اسباب ہیں: پہلا سبب یہ کہ عادۃً یہ عام نہیں کہ ایسے دستاویزات اسکرین پر

پائے جائیں (مطلب صرف سافٹ کاپی موجود ہو، ہارڈ کاپی نہ ہو) سوائے ایسی صورت کے کہ جب دستاویز کمپیوٹر پر تیار ہو لیکن قرض دار کا دستخط بھی موجود ہو۔ اس صورت میں دستخط کا ہونا اس دستاویز کو حجت بنائے گا، نا کہ اس کا اسکرین پر موجود ہونا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ جو بھی دستاویز کمپیوٹر یا موبائل اسکرین پر بنائے جائیں اسمیں جعلسازی کا اندیشہ ہے، اسلئے اس پر لکھا ہوا تسلیم نہیں سمجھا جاتا ہے۔

20. فقہاء حنفیہ نے اس بات استثناء کیا ہے اس کی شرائط میں سے کہ وہ مرسوم ہو (واضح لکھا ہوا) خرید و فروخت کرنے والوں کیلئے، خرانچیوں کے لئے اور بروکر / ڈیلر کے لئے۔ امام ابن عابدینؒ الفتح من انشھادات میں فرماتے ہیں:

(بروکر / ڈیلر اور خرانچیوں کے دستاویز / خط حجت ہوتے ہیں عرف میں۔ اور امام بیریؒ فرماتے ہیں: اکثر کتابوں میں یہی بات لکھی ہے حتی کہ مجتبی میں، پس پھر اقرار میں فرمایا: کہ خرید و فروخت کرنے والوں، خرانچیوں اور بروکر / ڈیلر کے دستاویز / خط، پس وہ حجت ہیں اور چاہے صادر نہ ہوا ہو، لوگوں کے درمیان ظاہر مانا جاتا ہے اور اسی طرح جو لوگ لکھتے ہیں اپنے درمیان، وہ واجب ہے کہ حجت ہو عرف میں)۔

اور یہ مجلہ الاحکام العدلیہ سے اخذ کیا گیا ہے، یہ مادۃ 1608 میں آیا ہے:

(جو قید لکھی گئی ہیں تاجروں کی وجہ سے ریکارڈ میں جو اس سے قید ہوتے ہیں یہ اقرار کی اقسام میں سے ایک ہے لکھنے کی وجہ سے جیسے اقرار نامہ اور جیسے دستاویز مثلاً: اگر ایک تاجر ہو اور اسنے اپنے ریکارڈ میں یہ لکھ کر قید لگالی ہے کہ میں قرض دار ہوں فلاں انسان کا اتنے اتنے پیسوں کا تو یہ پس یہ اقرار ہوا اسکی طرف سے کہ وہ قرض دار ہے اتنے پیسوں کا اور یہ اسی طرح سے بولنے کے ذریعے سے اقرار ہو گا جب ضرورت پڑے۔

اور علامہ اتاسیؒ اپنی شرح میں فرماتے ہیں: (ظاہری بات یہ ہے کہ تاجر وہ جو سارے خرید و فروخت کرتے ہیں، اگر وہ صنعت کاری سے ہوں جیسے لوہار، بڑھئی، سنار اور کسان۔۔۔۔۔۔ اور اس سے مراد ہے کہ ریکارڈ / ریجسٹر بنائے جائیں جسمیں یہ لکھا جائے کہ اس کا کتنا لوگوں پر قرض ہے اور اس پر لوگوں کا کتنا قرض ہے تا کہ وہ بھولے نہیں اور اس کے پاس محفوظ رہے اور وہ اس ریجسٹر میں اور کچھ نہ لکھے اسلئے یہ تجربہ یا مذاق یا کھیل میں اور ضروری ہے وہ جو بھی لکھے وہ اسکی اپنی لکھائی ہو، کسی اور کی لکھائی نہ ہو اور وہ ہر طرح کے شبہات اور جعلسازی سے پاک ہو۔

21. اور اگر خریدار یا بیچنے والا اپنے ریجسٹر میں خود لکھے تو وہ اسی پر حجت ہے تا کہ دوسروں پر ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: (جان لیجئے کہ جو کچھ بھی ہو لکھتا ہے اپنے اوپر جیسے قید کرتا ہے خود کو، بعض متاخرین کے نزدیک اور یہ ظاہر ہے اسکے خلاف جو کہ وہ خود کے لئے لکھتا ہے۔ پس اگر وہ مراحت کے ساتھ زبان سے دعویٰ کرتا ہے تو اسکے مخالف کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ پس اس نے کیسے لکھا ہے؟)

حنبلی متاخرین فرماتے ہیں کہ جو اس نے اپنے لئے لکھا ہے وہ وارث کے لئے جائز ہے اگر وہ اس کی لکھائی اچھے سے جانتا تھا جس سے وہ وارث لے رہا تھا تو وہ دعویٰ کرے اس شخص کے اوپر جس سے مرنے والے کو قرضہ لینا تھا۔

مجلد الاحکام الشرعیہ میں (حنابلہ کے مذہب) میں آیا ہے: (وارث کے لئے ہے کہ وہ اس چیز پر عمل کرے جو اس کو مورث (مرنے والا) کے خط میں سے ملا ہے قرض کے بارے میں جو اس نے اپنے حق کیلئے لکھا ہے جو کہ دوسروں پر ہے اور اس خط کی بناء پر وہ حلف اٹھا سکتا ہے اگر اسکے پاس گواہ موجود ہو۔ اگر یہ معلوم ہو کہ مورث سچا اور امانت دار تھا۔ مثلاً: اگر وہ اپنے باپ کے خط میں پاتا ہے جسکے بارے میں اسے پتا ہے کہ وہ سچا اور امانت دار ہے کہ زید کے اوپر میرا اتنا مال ہے تو وارث کے اوپر ہے کہ وہ زید پر دعویٰ کر دے اور اگر وہ ایک گواہ بھی لے آتا ہے تو وہ اسکے اوپر حلف اٹھا سکتا ہے لیکن صرف اپنے باپ کے خط پر اعتماد نہیں کر سکتا۔

اور حاصل یہ ہے کہ صرف وہ لکھائی / خط جس میں اس نے دوسرے کے اوپر اپنا حق لکھا ہے یہ حجت نہیں بنے گا سوائے کہ اس قرض پر گواہ ثابت ہو جائے۔ لیکن حنابلا اس فیصلہ کو ایسے دیکھتے ہیں کہ اگر ایک گواہ موجود ہے یا ایک قسم تو وارث کے لئے جائز ہے وہ حلف اٹھا سکتا ہے اپنے باپ کے خط پر اعتماد کرتے ہوئے۔

22. اور اگر اب اس شخص کے پاس ایسے دستاویز موجود ہیں جن میں ذکر کی گئی تمام شرائط موجود ہیں، تو ہر وہ دستاویز اپنے آپ میں مستقل حجت ہے پس اگر وہ ۲ دستاویزات اپنے لئے لکھتا ہے جس میں ہر ایک میں اس پر ہزار روپے واجب ہیں اور اس دستاویز پر اسکا دستخط اور مہر بھی موجود ہے۔ اور اگر ان دستاویز میں قرض کا سر ایک ہی ہے تو اس شخص پر صرف ہزار روپے واجب ہیں اور اگر تمام دستاویزات میں سبب قرض الگ ہیں۔ جسمیں سے پہلے دستاویز میں سبب کپڑے کا خریدنا ہے اور دوسرے میں سبب برتن کا خریدنا ہے تو اس پر دو ہزار واجب ہونگے اور اگر ان دستاویزات میں سے کسی پر بھی سبب قرف نہیں لکھا ہوا تو بھی اس پر ہزار روپے واجب ہیں۔

فتاوی خانیہ میں آیا ہے:

(ایک شخص نے اپنے اوپر 100 درہم کا اقرار کیا ہے اور اسکے اوپر دو گواہ ہیں، پھر ایک دوسرے شخص نے 100 درہم کا اقرار کیا ایک ہی مجلس میں اور اس کے اوپر دو گواہ ہیں واپس کہا اقرار کرنے والے نے: یہ 100 درہم ہیں اور طلب کرنے والے نے کہا: یہ 200 ہیں۔۔۔ تو ہم اس مسئلے کو ۲ طریقوں سے دیکھیں گے ۔۔۔۔ اگر وہ اس پر اضافے کا سبب بتا دیتے ہیں کہ کیوں 100 ہے یا کیوں 200 ہے اور وہ یوں کہے (میرے اوپر 1000 درہم ہیں اس عبد (غلام / بندہ) کے پیسوں میں سے پھر وہ اقرار کرے اسی مجلس میں کہ میرے اوپر 1000 درہم ہیں اس عبد کے پیسوں سے اور عبد ایک ہی ہے تو اس صورت میں، اس شخص پر ایک ہی مال واجب ہو گا تمام حالات میں، تمام فقہاء کے قول کے مطابق اور اگر اسباب قرض مختلف ہوں جیسے وہ کہے: میرے اوپر اس باندی کے 1000 درہم ہیں، اور پھر وہ کہے: کہ میرے اوپر اس عبد کے 1000 درہم ہیں، تو اس بار اس پر دونوں کے مال کی ادائیگی لازم ہو گی سب کے قول کے مطابق۔ چاہے اس نے یہ اقرار ایک ہی مجلس میں کیا ہو یا مختلف مجالس میں۔ اور اگر وہ اس اقرار کا سبب نہیں بتا پاتے لیکن اگر اس نے کسی دتاویز میں اپنے اوپر یہ مال لازم کیا تھا تو اگر دستاویز ایک ہے تو ایک ہی مال لازم ہو گا اور اگر ۲ دستاویزات ہوں تو اس لپر عہد ایک دستاویز کے لئے 1000 درہم لازم ہیں اور اس پر گواہ بھی موجود ہوں، ہر حالات میں اس پر اس کے تحت دونوں مال لازم ہیں اور اگر دستاویز میں اختلاف ہو تو وہ سبب کے مختلف ہونے کی ہی طرح ہے یعنی اسی طرح فیصلہ ہو گا)۔

دستاویز میں جس پر قرضہ واجب ہونا ثابت ہو رہا ہے، وہ شخص اگر اس قرض کا انکار کر دے۔

23. اگر انکار کر دے تو وہ شخص جس پر دستاویز قرض کی گواہی دے رہے ہیں، تو اس پر دستاویز میں لکھی گئی رقم واجب ہے، اس پر مختلف حالات ممکن ہو سکتے ہیں جو یہ ہیں:

24. **پہلی حالت:** کاتب (دستاویز کا لکھنے والا) اس بات کا اعتراف کر رہا ہے کہ اس نے یہ دستاویز اپنے ہاتھ سے لکھے ہیں لیکن پھر بھی اس کے ساتھ وہ انکار بھی کئے جا رہا ہے تو اس کے انکار کی طرف دھیان نہیں دیا جائے گا اور قرض لازم ہو جائے گا۔ مجلد الاحکام العدلیہ کے مادہ 1110 میں آیا ہے، (جب انکار کرے وہ جس نے دستاویز / سند لکھی، یا لکھوائی ہے، اور اسکا دستخط یا مہر بھی موجود ہو، اور وہ اپنے اوپر قرض کا انکار کر رہا ہے تو اس کے انکار کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور لازم ہو گا اس پر کہ وہ اس قرض کو ادا کرے)۔

25. **دوسری حالت:** لکھنے والا خود اعتراف کرے کہ اسے اپنے ہاتھ سے یہ لکھا ہے اور پھر وہ دعویٰ کرے کہ وہ جھوٹا ہے اس نے یہ نہیں لکھا یا وہ مذاق کر رہا تھا تو مجلت الاحکام العدلیہ میں کے مادۃً 1589 میں یہ آیا ہے اس کے بارے میں: (اگر وہ بندہ خود دعویٰ کرتا ہے کہ وہ جھوٹا ہے جو کچھ اس نے لکھا ہے تو جس کے لئے وہ قرض کے انکار سے منع کر رہا حلف اٹھائے گا کہ وہ جھوٹا نہیں ہے۔ مثلاً کہ کسی نے دوسرے کو یہ دستاویز دی تھی کسی اور کے لئے کہ وہ اس میں آزاد ہے کہ اسے فلاں سے اتنے اتنے درہم قرضہ طلب کیا تھا۔ پھر وہ کہتا ہے: اگر میں یہ دستاویز دے دیتا ہوں

لیکن چاہے میں اس دستاویز کا لکھوانے والا ہی کیوں نہ ہوں میں نے فلاں سے اتنا قرض نہیں لیا تھا، تو معتدلہ حلف اٹھائے گا کہ اقرار کرنے والا جھوٹا نہیں ہے جو بات وہ کہہ رہا ہے اس میں)

حاصل یہ ہے کہ اقرار کرنے والا اپنے دعویٰ میں جھوٹا تھا اور اس بات کے ثابت ہونے کی تمام ذمہ داری اقرار کرنے والے پر ہے کہ وہ اپنے دعوے پر گواہ پیش کرے، پس اگر وہ گواہ نہیں لا تا تو حلف اٹھائے گا کہ وہ جھوٹا نہیں ہے۔ اور ضروری ہے کہ حکم بھی یہی ہو کہ وہ دعویٰ کرتا ہے جب اسنے یہ دستاویز لکھی تو جبراً لکھوائی گئی یا نشہ کی حالت میں یا وہ دعویٰ کرکے کہ معتدلہ کے اوپر یہ قرض ہے تو ان تمام صورتوں میں حکم اس کی طرف چلا جائے گا جس کی طرف وہ دعویٰ کر رہا ہے۔ پس اگر وہ اس سے عاجز ہے تو معتدلہ سے حلف لیا جائے گا اور اس کے لئے یہ فیصلہ کر دیا جائے گا کہ اس کے اوپر یہ قرضہ ہے اگر وہ اس کے اوپر حلف اٹھائے گا۔ یہ حکم تنقیح الفتاوی الحامدیہ سے لیا گیا ہے جو کہ فتاوی قاری المدلیہ سے نقل کیا گیا ہے: (اگر وہ یہ اعتراف کرے کہ یہ لکھائی اس کی ہے لیکن جو لکھا ہے اس کا انکار کرے تو معتدلہ سے حلف اٹھوایا جائے گا کہ جس قرض کا اقرار کیا جا رہا ہے وہ اس نے لے لیا ہے، پھر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو اسکے لئے فیصلہ نہیں کیا جائے گا)۔ اور اسکے اوپر اعتراض قابل قبول ہے۔ کہ یہ جو حلف اٹھانا ہے کہ اسے قبضہ کر لیا ہے اس میں اشکال ہے، کیونکہ قسم تب نہیں ہوتی جب انکار کیا جائے، پھر فرمایا: (اور بظاہری بات ہے کہ جو حامدیہ میں لکھی ہے اسی صورت کے لئے کہ جب اقرار کرنیوالا دعوی کرے اقرار کے جھوٹے ہونے پر اس وجہ سے جو کہ اس کے مادہ 1589 میں لکھی ہے) اس پر علامہ اتاسیؒ نے جواب دیا ہے کہ نہیں ہے کوئی دعویٰ کرنیوالا اس کے علاوہ کہ وہ بندہ خود ہی بول دے تصریحاً کہ جو کچھ اس نے لکھا ہے وہ جھوٹا ہے لیکن اس کا مجرو انکار کرنا اس قرض کو لازم کرتا ہے۔ پس اس نے فرمایا: (یہ لازم کرتا ہے اس کے اقرار میں سے اس کے خط کے ذریعے سے اور مال کے بھی انکار کے ساتھ جو اس نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ جھوٹا تھا جو کچھ اس نے لکھا ہے۔

26. **تیسری حالت:** اگر انکار کرے وہ جس کی طرف اس دستاویز / سند کی نسبت کی گئی ہے کہ اس نے لکھا ہے یا انکار کرے وہ اپنے دستخط کا اگر اس کے علاوہ وہ دستاویز / سند کسی اور نے لکھا تھا تو۔ اور اس معاملے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہو گئے۔ بعض نے فرمایا: اس سے حلف اٹھایا جائے گا کہ تم نے یہ نہیں لکھا ہے، پس اگر وہ حلف اٹھائے تو ہو وہ قرض سے بری ہو جائے گا۔ فتاوی الغانیہ میں یہ آیا ہے: (ایک بندے نے دوسرے پر یہ دعویٰ کیا کہ اس کے اوپر میر امال ہے اور وہ ایک دستاویز بھی پیش کر دیتا ہے اور وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جس کے اوپر دعویٰ کیا گیا ہے یہ اسی کا خط / دستاویز ہے اور مدعی علیہ اس بات کا انکار کر دیا کہ یہ لکھائی اسکی ہے۔ جو اس سے کہا جائے گا کہ تم لکھو پھر اگر یہ ظاہر ہونے لگے کہ دونوں کی لکھائی ایک ہی بندے کی ہیں تو مشائخؒ اس پر اختلاف کرتے ہیں۔

تو اس میں مشائخؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ اور یہ صحیح ہے کہ اس پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ پس اس لئے کہ اگر وہ کہتا ہے: یہ میرا خط ہے لیکن میرے اوپر یہ مال نہیں ہے تو اسی کا قول قبول ہو گا سوائے اس کے کہ کاتب (لکھنے والا) یا برو کر یا تصرف کرنے والا اور اسی کی طرح سے کوئی اور، جن سے ان کی لکھائی پر مواخذہ کیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں پر بہتر یہی ہے کہ لکھائی کی بناء پر ان کا مواخذہ نہ کیا جائے اور اسی طرح کی بات تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں قاری الھدایہ سے منقول ہے: (جب وہ رسم الصکوک (ایک قسم کا دستاویز) لکھے اور پھر وہ اس کا انکار کر دے کہ یہ میری لکھائی نہیں ہے تو اس سے حلف اٹھوایا جائے گا کہ اس کی لکھائی نہیں ہے کیونکہ اس نے کتابت سے انکار کیا ہے۔

27. اور ظاہری بات یہ ہے کہ یہ اس مذہب پر مبنی ہے کہ لکھائی تب تک حجت نہیں ہوتی جب تک اس کے گواہ نہ پیش کر دیئے جائیں۔ لیکن قاری الھدایہ ذکر کرتے ہیں ایک دوسرا اختیار، وہ کہتے ہیں: وہ قاضی سے کتابت طلب کرے گا کہ لکھ کر دو اور جو جانتے ہیں وہ یہ کہہ دیں کہ یہ دونوں لکھائی ایک ہی ہیں تو اس پر حق یعنی قرض لازم ہو جائے گا۔

اور عابدینؒ خزائنہ اکمل سے یہ نقل کرتے ہیں: (تصرف کرنے والا لکھتا ہے اپنے اوپر ایک مال معلوم اور اس کی لکھائی تاجروں اور ملک کے لوگوں کے درمیان جانی پہچانی ہے، پھر وہ مر جاتا ہے۔ پھر وہ جسکا قرض تھا اس کے اوپر وہ اپنا مال طلب کرتا ہے ورثہ سے اور وہ پیش کر دیتا ہے مرنے والے کا خط، اس طرح سے کہ لوگوں کو پہلے ہی سے پتا ہے کہ اس کی لکھائی ہے تو اس کے ترکے میں سے حکم کر دیا جائے گا کہ جو مال ہے وہ ادا کریں، اور اگر ثابت ہو جاتا ہے کہ اسی کی لکھائی ہے، یہ والا طریقہ لوگوں کے درمیان رائج رہا ہے عُرف میں لکھائی کو لے کر، حجت کے مثل۔

اور یہ میں نے مجلہ احکام العدلیہ سے لیا ہے، پس وہ مادہ 1410 میں لکھتے ہیں:

(تو اگر منع ہو جاتا ہے کہ دستاویز / خط اس کا نہیں ہے تو اس کے انکار کا اعتبار نہیں کیا جاتا اگر وہ اسی کی لکھائی ہوتی ہے یا اسی کی مہر جو کہ مشہور اور لوگوں کے درمیان جانا پہچانا ہے تو اسی دستاویز کے تحت فیصلہ / عمل کیا جائے گا۔ اور اگر اسکی لکھائی یا مہر معروف / جانی پہچانی نہیں ہیں، تو اس انکار کرنے والے سے کہا جائے گا کہ لکھو اور اسی کو اہل خبر (جن کو اس کی لکھائی کا پتا ہے) پر پیش کیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ ایک ہی بندے کی لکھائی ہے تو اس سے جبراً قرض کی ادائیگی کا کہا جائے گا)۔ اس کے اندر ۲ طریقے ذکر کر دیئے گئے ہیں کہ اگر کوئی انکار کر دے تو حق کیسے ثابت ہوتا ہے۔ پہلا: اگر اس کی لکھائی لوگوں کے درمیان مشہور ہو اور دوسرا: اس کی لکھائی طلب کی جائیگی، اور اہل خبر کے سامنے اسے پیش کیا جائے گا۔ اور ان سب کے لے وہی تفصیل ہے جو آئے گی سامنے:

28. **خط کا مشہور ہونا:** سوال یہاں پر یہ ہے کہ: کب کہا جائے گا کہ خط وہ مشہور ہوتا ہے لوگوں کے درمیان؟ سلیم رستم باز نے اپنی شرح میں فرمایا: (ظاہر ہے کہ یہ کافی نہیں ہے کسی کی لکھائی کو ثابت کرنے کے لئے کہ ۲ یا ۳ کی گواہی دنیا، بلکہ ضروری ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان مشہور اور متعارف بھی ہو۔ اور طریقہ یہ ہے کہ اس پر گواہ ہو ایک پوری جماعت جن کا جھوٹ پر اتفاق کرنا تصور نہ کیا جاسکے۔ شرح کے مادہ 1735 میں دیکھیں)۔

یہ مبنی ہے تواتر کی شرط کے ساتھ کسی بھی لکھے ہوئے کو ثابت کرنے کے لئے لیکن علامہ اتاسیؒ نے اس کا رد کیا ہے، پس کہا: (اس میں تنگی ہے حلقہ کے لیے، پس اس میں تواتر وضع کیا گیا ہے اس مادہ کے لئے (یعنی مادہ 1735) فائدہ نہیں دیتا علم ضروری، جب کہ اس کا مخالف ممکن نہ ہو، اور ہم مطلق علم پر کفایت نہیں کرتے، اگر چہ اس کا بر خلاف موجود بھی ہو، کیونکہ ۲ عادلوں کی گواہی موجود ہو جو اس کتابت کو جانتے ہوں اور اس کے لکھے ہوئے کی توثیق کرتے ہوں اور ظاہر ہے کہ ان کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ اسی کا خط ہے۔ اور اگر ۲ گواہ معین نہ ہوں اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے پر بلکہ وہ کہیں کہ یہ اس سے مشابہت رکھتا ہے جو اس کی لکھائی ہے تو اس وقت ۲ لوگوں کی گواہی معتبر نہ ہو گی۔ اور اس وقت ۲ سے زیادہ کافی لوگوں کی شہادت کافی ہو گی جو اس معاملے کو جانتے ہوں اور اس سے تعلق رکھتے ہوں، اس طور پر کہ قاضی کو علم ہو جائے کہ وہ اس سند کو برأت کرے یعنی یہ کہے کہ یہ سند بنائی ہوئی یا جھوٹی ہے۔

اور حاصل یہ ہے اس کا جو اتاسیؒ نے کہا کہ اس حالت میں تواتر واجب نہیں ہے بلکہ اگر صرف شہرت ہو اس معاملے کی تو وہ بھی کافی ہے اس طور پر کہ اس پر اطمینان حاصل ہو جاتا ہے اور اگر اس پر یقین و اطمینان حاصل نہیں ہو کہ اسکا بر خلاف ممکن نہیں ہے تو یہ عقل میں آنے والی چیز ہے اس لئے کہ فیصلوں کا مقصد اطمینان حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ علم ضروری میں نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ لوگوں کی اتنی بڑی تعداد کا ایک خط پر لے آنا ہمارے زمانے میں مشکل ہے۔ پس جایا جاتا ہے تجربہ کاروں کی گواہی کی طرف۔

29. **تجربہ کار لوگوں کی گواہی:** اور دوسرا طریقہ مادہ المجلہ میں مذکور ہے: اگر لکھا ہوا طلب کیا جائے سند کے انکار کرنیوالوں سے اور تجربہ کار پر اسکی لکھائی پیش کی جائے کہ اگر وہ گواہی دیدیں کہ سند کی لکھی ہوئی لکھائی اسی کی لکھائی ہے تو یہ منکر پر حجت ہو جائے گی اور اس پر قرض ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ ہم نے ذکر کیا جیسے پیچھے کہ سند کو ثابت کرنا اس کا انکار کیا جاتا ہے یعنی اس کا انکار بہت سے مشائخ حنفیہ نے کیا ہے اور انہوں نے وضاحت کی ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اس کا بر خلاف پیش کیا جائے۔ لیکن متاخرین نے اسکو ضرورت کے تحت اختیار کیا ہے۔ علامہ اتاسیؒ نے فرمایا:
(شاید کہ تخصیص کتابت کو طلب کرنے کے طریقے پر فائدہ دے گی کہ تمام جو مجلات ہیں (کتابیں لکھی گئیں ہیں) انکے اختیار کرنے پر لیکن صحیح اس کے بر خلاف ہے جو ذکر کیا گیا درکے متن اور اسکی شرح میں شہادات کی کتاب میں ان کے زمانوں کی رعایت کرتے ہوئے اور جس نے کتابت کا اقرار کیا ہے اس کی مدد گواہی کے ذریعے سے بہت ہی کم دیکھنے میں آتی ہے اور بہت ہی کم نادر انکا وجود گواہی کے ذریعے سے ثابت ہوتا ہے۔
پس لازم ہے کہ اعتبار نہ کیا جائے کتابت کو طلب کرنے کے طریقے پر کہ اس کے اندر بہت سے لوگوں کے حقوق کا ضیاع ہے اور اس کے اندر کوئی حد نہیں ہے اور آج کل جو عرف میں تاجروں کے درمیان چل رہا ہے، اس پر اعتبار کرنا۔ یہاں تک کہ اس میں سے اکثر لکھے ہوئے کا اعتبار کرتے ہیں اور اس سے مشابہت رکھنے والے خطوط کا بھی نسبت اس کے جو معین ہو اس کی گواہی پر۔ پس کوئی حرج نہیں ہے کہ سلطان کا حکم جاری ہو عمل میں اس طریقے سے (یعنی کتابت کو طلب کرنیوالے طریقے سے) پس واجب ہے قاضی پر کہ اس کا اعتبار بھی کرے اور اس کے مطابق اس کا فیصلہ بھی کرے پیچھے گزر چکا ہے کہ حنفی فقہاء خط کو اس طور پر حجت نہیں لیتے بغیر گواہی کے پھر اسکے اندر بہت سی چیزوں کو مُسْتَثْنیٰ ذکر کرتے ہیں جیسے جو جو حاضر تھے، لکھا ہوا، اور خریدار و بروکر کا ریکارڈ اور ان سب کی بنیاد عرف اور حاجت پر ہے۔ اس لئے کہ عمل نہ کرنا لکھے ہوئے پر میں علت پائی جاتی ہے جھوٹ کی وجہ سے چاہے کتنا ہی اس کے اندر امن ہمیں نظر آئے، پس وہ اسکو حجت بناتے ہی۔ پس اعتبار کیا جائے گا تجربہ کاروں کا خط میں تاکہ اس سے اطمینان حاصل کیا جاسکے۔ اور ہمارے اس دور کے اندر بھی اس کی کوئی حد نہیں۔ کہ اگر لکھائی جانی پہچانی ہو اور اس کے اندر خطا بھی نہ ہو، یہ بہت کم ہوتا ہے اور نادر کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اور عمل واقع ہوتا ہے فیصلہ کرنے والے پر ہر جگہ پر لیکن اگر پیش کی جائے یہ کتابت بہت سارے تجربہ کاروں کو تو واجب ہے کہ وہ سارے کے سارے لوگ اس لکھائی کے ثابت ہونے پر متفق ہوں اور اگر ان کے درمیان اختلاف پایا جائے تو سند کے صحیح ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا اور نہ وہ حجت ہوگی۔ اتاسیؒ نے فرمیا:
(اگر وہ لکھائی کے ماہر ہوں، پس جب وہ سارے کے سارے کہیں کہ یہ ایک شخص کی لکھائی ہے تو اسی پر قاضی فیصلہ کرے گا کہ ایک شخص کی لکھائی ہے، اور اسکے انکار کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی۔

30. اور نہیں ذکر کیا جائے گا مجلہ میں کہ تجربہ کاروں کی تعداد کیا تھی کہ ان کی شہادت کو قبول جائے خط میں، اور اصحاب مجلہ تجربہ کاروں کا جمع کے طور پر ذکر کرینگے اس طور پر کہ کہیں گے: (طلب کیا گیا اس پر اس کے انکار کرنے والوں کو اور پیش کیا گیا تجربہ کاروں پر، پس انہوں نے بتایا کہ یہ ایک ہی شخص کی لکھائی ہے پس مجبور کیا جائے گا قرض کی ادائیگی کو جو لکھا ہوا ہے (مادہ 1410 میں) اور ظاہر سی بات ہے کہ تجربہ کاروں کی تعداد ۳ سے کم نہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ صورت پہلی صورت سے مختلف ہے۔ اور وہ خط کی لکھائی کا مشہور ہو رہا تھا لوگوں کے درمیان اس طور پر کہ اس کے اوپر ۲ کی شہادت قابل قبول نہیں تھی۔ بلکہ اس پر واجب تھا کہ بہت سی گواہیاں ہوں جو استفادہ کا فائدہ دیں۔ جب کہ تجربہ کاروں کی شہادت انکی مستقل شہادت ہے اور یہ مبنی نہیں استفادہ پر۔ پس ضروری ہے کہ کافی ہو اسکے اندر عام لوگوں کی گواہی حنفی کے نزدیک، اور جمع کا جہاں ذکر کیا جائے گا تو وہ جنس ہوگی نہ کہ عدد اور اسی کے ضمن میں آتا ہے کہ بعض مالکیہ چلے ہیں اسی راستے پر۔

پس مالکیوں نے بھی انکار کیا ہے اس خط کا یعنی وہ لکھائی جو طلب کی جا سکے۔ اگر پائی جائے اس کی لکھائی موافق خط الصک کی یا سند کی، تو اس کے حساب سے اس کا فیصلہ کیا جائے گا۔ ابن فرحونؒ نے فرمایا:

(شیخ ابواسحاقؒ نے اپنی کتاب میں امام مالکؒ اور ان کے اصحاب سے روایت حکایت کی ہے کہ لکھائی سے اس کی عقل کی تمیز کی جا سکتی ہے جیسے اشخاص کی تمیز کی جا سکتی ہے اور اس میں اشتباہ کا بھی جواب ملتا ہے اور جائزہ ہے یہ خطوط کے ساتھ ۔۔۔ اور ابن عبد السلام نے کہا: جو جان لے گواہی دینے والے کے خط کو بہت زیادہ دیکھنے سے اسکی کتابت سے پہچان لے تو اس کے بعد اسی کے جیسی کتابت لے کر آجائے اور فلاں انسان گواہی دے کہ یہ اسی کا خط ہے اور اسی کی لکھائی ہے تو پس گواہی دینے والا اسکی لکھائی کو نہیں دیکھے گا یہاں تک کہ لکھا ہوا اس کے ہی کاتب نے پس اعتماد کیا جائے گا اسکی گواہی پر اس کے گمان کا اعتبار کرتے ہوئے کہ اسنے جو ابھی دیکھا ہے۔ وہ اسی قسم سے ہے جو اسنے پہلے دیکھا ہے کاتب کا لکھا ہوا۔ پس اس کا ادراک کیا جائے گا گواہی کے لئے ضعف کی غایت پر۔ پس صحیح یہی ہے کہ جو گزر چکا شہادت کے باب میں جو سماع پر مبنی ہے کسی کے سننے کے ساتھ گواہی دینا گواہوں کے لکھے ہوئے پر وہ جائز ہے۔ پس اسے دیکھ لینا چاہئیے اور متہطیہ میں ہے: ابن القاسم نے فرمایا یہ ایسے ہی ہے جیسے پہچان نہ ہو کپڑوں وغیرہ کی گواہی پر، جانور کی گواہی پر اور دیگر اشیاء کی گواہی پر۔ اور بعض شیوخ نے فرمایا: یہ دلالت کرتا ہے کہ خط پر گواہی دینا قطع کے باب میں سے ہے۔ اور یہ قروی کی کتاب میں ہے کہ شہادت دینا علم میں سے ہے۔ اور اسی بنیاد پر ابن فرحونؒ نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ مدعی کے انکار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا سند کی تحریر پر جب واقع ہو جائے اسی پر شہادت ثابت ہو جائے اس کا خط ہے۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کہا:

اگر ایک آدمی دوسرے پر اپنے مال کا دعویٰ کر دے تو اس کا انکار کر دیا جائے گا، تو پس نکلے گا مدعی صحیفہ کے ساتھ جس کے اندر مدعی علیہ کی تحریر ہو گی اور اقرار کریگا جو اس نے دعویٰ کیا ہے اور انکار کریگا مدعی کہ یہ مدعی علیہ کا خط نہیں ہے اور انکار کر دے گا مدعی علیہ اسکے اوپر تو ان کے درمیان کوئی واضح تحریر بھی نہیں ہو گی۔ پس مدعی کو کہا جائے گا کہ وہ مدعی علیہ کو مجبور کرے کہ وہ لکھا ہوا پیش کرے عدالت کے سامنے۔ پھر اس کا مقابلہ کیا جائے گا جو پیش کیا ہو گا مدعی نے۔ پس اس پر فتویٰ دیا ابو الحسن للخمی نے اور اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اور مہلت دی جائے گی کہ وہ زیادہ لکھے اور پھر ایسا ممکن نہیں کہ وہ اپنی اصل لکھائی نہ لکھے، اور عبد الحمید صائع نے بھی یہی فتویٰ دیا کہ یہ اس کے اوپر لازم ہے، اور اگر وہ اسکے اوپر گواہی کو پیش نہ کر سکے تو اس کے اوپر شہادت ہے اور للخمی نے ان دونوں میں فرق کیا ہے ورنہ مدعی علیہ توڑ دے گا جھوٹا ہونے کو جو اس نے گواہی پیش کی۔ اور ملامت نہیں کی جائے گی اس کے اوپر اس کام کے لئے جس کو اس نے باطل کہہ دیا پس وہ صادر ہو گیا اس کے اقرار کرنے سے اور عادل وہ دیکھیں گے جو مدعی نے پیش کیا ہے اور گواہی دینگے وہ اسکی موافقت اور مخالفت کی اور رائج قرار دیا ہے اکثر مشائخ نے اسکو جو فتویٰ دیا ہے للخمی نے۔

31. پھر اختلاف ہو گیا مالکیہ کا اس پر کہ مطلوب کے اوپر گواہوں کی تعداد کا خط کے ثابت ہونے کے لئے ۱۳ قوال ہیں:

پہلا: واجب ہے ۲ لوگوں کی شہادتیں دینا مدعی کی قسم کے ساتھ، اور وہ ذکر کیا عبد البر نے ابن وھبؒ سے فرمایا: (کہ جب گواہی دیدیں اس کے لئے ۲ گواہ قرضدار کے خط پر کہ اس نے یہ دعویٰ کیا ہے جس نے قرض وصول کرنا ہے تو اس کا انکار کر دیا جائے گا اور اسکے اوپر فیصلہ نہیں کیا جائے گا لکھے ہوئے کہ اوپر گواہ پیش کرنے سے یہاں تک کہ وہ اس کے ساتھ قسم بھی کھائے اور اگر اس نے قسم کھالی تو میں نے اس میں اپنی طرف سے کچھ بھی نہیں کیا تو اس کو اس کا حق دے دیا جائے گا۔ اور اگر حق طلب کرنیوالا مر چکا ہے تو اس کے ورثہ ویسے ہی قسم کھائیں گے کہ یہ حق ہے اور جو ہم جانتے ہونگے اس کے مطابق فیصلہ کرینگے اور یہ سب ابن وھب سے روایت ہے جو کہ امام مالک سے منقول ہے) اور ذکر کیا ہے ابن المناصف نے ایجاب یمین کا کہ گواہی دینا خط پر ناقص ہے، جس کے خلاف موجود ہوتے ہیں، پس قسم بھی لازم ہے، پس جیسے لازم ہے گواہی دنیا شاہد کی گواہی پر۔

دوسرا: اور واجب ۲ لوگوں کا گواہی دینا، اور لازم نہیں مدعی پر قسم اٹھانا، اور یہ مازریؒ کا قول ہے۔ اور ۲ لوگوں کا گوای دینا کامل شہادت اور وہ اقرار ہی کے برابر ہے۔ اور مازری نے کہا کہ حلف اٹھانا ۲ لوگوں کی گواہی کیساتھ، اس کا کسی بھی فقہاء نے ذکر نہیں کیا سوائے ابن ابی لیلی کے، اور حضرت علیؓ سے یہ ذکر کیا جاتا ہے اور ابن رشد نے فرمایا: (امام مالکؒ نے فرمایا: جب گواہی دیدیں ۲ گواہ کہ وہ خط اسکے ہاتھ کا لکھا ہے، اور تم دیکھتے ہو کہ لیا جائے گا اس سے اس کا حق، اور اس سے نفع کا انکار نہیں کیا جائیگا۔ اور کہا گیا: کیا آپ دیکھتے ہیں کہ اس پر قسم ہے؟ فرمایا: اس پر قسمنہیں ہے ، اور تمہیں ایک گواہ کے ساتھ ہے)۔

تیسرا: ایک ہی شاہد کافی ہے خط پر مدعی کی یمین کیساتھ۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ قول مستقل نہیں ہے۔ اور یہ قول مالکیہ کے نزدیک جاری ہے یعنی کہ ۲ گواہ ہوں یا ایک گواہ ہو مدعی کی یمین کے ستھ، جیسے کہ ابن رشدؒ نے امام مالکؒ سے ذکر کیا ہے عبارۃ السابقہ میں۔ اور فصل کیا ہے السنتولیؒ نے اس مسئلہ میں باریک بینی کے ساتھ، جو ان کی ہے وہ ان کے الفاظ کے ساتھ وارد ہے:

(اور شہادت کافی ہے خط پر اقرار کرنیوالے کی بلا یمین کے۔ اور کہا گیا: کہ ضروری ہے کہ قسم بھی ہو، اور یہ ۲ روایتیں ہوئیں۔ اور ان کا جو اصل ہے: کیا دو گواہوں کا اپنی لکھائی پر اس کا مرتبہ ۲ گواہوں کے اقرار کے مطابق ہے یا ایک شاہد کی گواہی کا مرتبہ اس کی گواہی کے ضعیف ہونے پر اس کے خط پر کافی ہے؟ پس نہیں ہے یمین اوّل پر۔ اور اگر ایک گواہ قائم ہو جائے خط پر تو کیا طالب اس سے قسم بھی اٹھوائے گا اور کیا وہ اس کا مستحق ہے؟ یا اسکی شہادت باطل ہے؟ پس یہ ۲ رواتیں ہیں اور یہ مبنی ہیں احتیاج پر ۲ لوگوں اور قسم کے ساتھ۔ پس اسے قبول نہیں کیا جائے گا یا قسم کیساتھ قبول کیا جائے گا۔ اور اس پر تبصرہ یہی ہے صاحب طرز کے ساتھ کہ اس پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اور ابن رشدؒ کے نزدیک: اختلاف کیا ہے امام مالکؒ کے قول میں گواہی کے قبول کرنے پر ایک گواہ کی قسم کے ساتھ اور اسی طرح ابن یونس کے نزدیک بھی ہے اور یہ زیادہ مضبوط قول ہے طرر کے مقابلے میں)۔

32. حنابلہ کا مذہب بھی حنفیہ اور مالکیہ کی ہی طرح ہے، پس وہ خیال کرتے ہیں کہ کتابت امن ہے دھوکا دہی / جھوٹ سے اور حجت ہے حقوق کو ثابت کرنے میں۔ پس آیا ہے مجلد الاحکام الشرعیہ میں حنابلہ کے مذہب میں جس کو تعریف کیا ہے احمد بن عبد اللہ قاری نے (سن وفات 1359ھ): (عمل کیا جائے گا جو لکھا ہوا ہے فیصلہ کرنے والوں نے فیصلوں میں جو کہ شبہ، جھوٹ اور حیلہ سے پاک ہو۔ (مادہ2279) اور لکھائی الفاظ جیسی ہی ہے، پس صحیح ہو جاتی ہے اس سے وصیت اور اقرار لکھائی کرنے والے کے لئے جب ثابت ہو جائے کہ یہ لکھائی ہے وصیت کرنیوالے کی یاوراشت میں اقرار کرنے والوں کی، یا گواہی قائم ہو جائے کہ یہ اسی کا خط ہے اور اس میں معائنہ کی شرط نہیں لگائی جاتی۔ (مادہ2280) پس عمل کیا جاتا ہے مورث کی خط پر جب پایا جائے اس کے بیگ میں اور اسی طرح: جیسے یہ فلاں کی، یا یہ فلاں کا ہے اور جس طرح عمل کیا جاتا ہے کہ جو قرض لینے والا، ہو وہ دکھا دے۔ (مادہ2281)۔ اور یہ کہا جاتا ہے: (کہ گواہی قائم ہو جاتی ہے جب اس کے لئے گواہ موجود ہوں) یہ دلالت کرتا ہے کہ جو گواہی قائم کی جارہی ہے وہ معروف ہو اور اس میں گواہوں کیساتھ قسم کی شرط نہیں لگائی جاتی، لیکن حنابلہ کے نزدیک ایک گواہ کی گواہی مدعی کی قسم کے ساتھ دیکھی جائے گی، پس انکار مذہب مالکیہ کے مذہب کی طرح۔

انسانوں کے بنائے قوانین میں لکھائی ثابت کرنا:

33. اس موضوع پر بنائے گئے قوانین فقہ سے مجموعی طور پر متصادم نہیں ہیں- یہ قوانین رسم و رواج پر مبنی ہیں جعل سازی کی علامت سے بچنے کے لئے۔ اس میں دستاویزات کو قبول کرنے کے لئے کئی شرائط شامل کی گئی ہیں۔ پس تحقیق ہندوستانی قانون انگریزی کے قانون پر مبنی

ہے(Section 68 of evidence Act 1872)اس شرط کہ ایسے دستاویزات کی تصدیق گواہوں سے کرواناواجب ہو۔ اس وقت دستاویز کو قبول کرنے کے لئے ایک گواہ کاعدالت میں حاضر ہوناضروری ہے محکمہ میں سے اور وہ ثابت کریں اپنی گواہی سے کہ اس نے کاتب کو دستاویز لکھتے ہوئے دیکھاہے۔ اور ایسے دستاویزات موجود ہیں جن کاریکارڈ حکومت یاعدالتی حکام کے ذریعے ثابت ہوناضروری ہے۔ اس مقصد کے لئے ریکارڈ کے قانون کے مطابق،(Registration Act 1908)،ان کی گواہی دینے کے لئے ایک گواہ کی ضرورت ہے سرپرست کی دستاویز کے علاوہ، جیسے کہ مذکورہ بالا مضمون میں ہے(Evidence Act) لیکن اگر سندیافتہ گواہ اس بات سے انکار کردے کہ دستاویز مستند ہے یا اسے بھول گیاہے تب ثالث کے پاس مضمون میں مذکورہ دیگر طریقوں کاسہارالینے کااختیار ہے۔

عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دستاویز کے مالک کی لکھائی کاموازنہ کسی دوسرے شخص سے کرے جس کی لکھائی ثابت ہو اور ثالث کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ اس تقابل کی خاطر جس سے اظہار خیال چاہے لکھ دے۔ متعدد عدالتوں میں یہ فیصلہ کیاگیاہے کہ عدالت خود کاتب ماہرین سے پوچھے بغیر دونوں تحاریر کاموازنہ کرسکتی ہے۔ فیصلہ اسکی رائے پر مبنی ہے، لیکن یہ بہتر ہے کہ ماہرین سے اس بات کایقین کرنے کے لئے کہاجائے۔ اس کے باوجود ماہر کی محض رائے اس پر لازم نہیں جب تک کہ وہ دوسرے شواہد کو دیکھتے ہوئے یقین نہ کرے۔ کئی انسان کے بنائے ہوئے قوانین عدالتوں نے فیصلہ کیاکہ ماہرین کی گواہی کو کمزور سمجھاجاتاہے۔ اس کی تائید دیگر شواہد سے کی جانی چاہئیے اور اگر ماہرین کی رائے میں اختلاف ہو تو یہ قابل قبول نہیں ہے۔ اور جو کچھ ذکر کیاگیاہے ان سب سے نتیجہ یہ نکلتاہے کہ قرض کی سند کو قائم کرنے کے لئے ایک اصول یہ ہے کہ یہ ۲ گواہوں کے ذریعے ہو یاتو لکھنے کے ذریعے سے یااس پر دستخط کرنے کے ذریعے سے۔ اگر گواہ ناممکن نہ ہو یا دستاویز لکھتے وقت گواہ کی گواہی نہیں لی گئی۔ تو عدالت موازنہ کے ذریعے خود ثابت کرسکتی ہے۔ لیکن اس موازنہ کے نتائج اس پر پابند نہیں ہیں اور اسمیں مدت عدالت کی یقین دہانی ہے کہ لکھائی اس شخص کی ہے جس کی طرف دستاویز منسوب ہیں–

دستاویز ثابت کرناانگوٹھے کے نشان کے ذریعے سے:

اگر دستاویز میں کاتب کاانگلی یاانگوٹھے کانشان ہے تو اسکے انکار کرنے والے سے بھی انگلی یاانگوٹھے کانشان لیاجاتاہے تاکہ اس کی تحریروں یاانگلیوں کے نشانات کے درمیان موازنہ کیاجاسکے جسے مادہ45 کے Evidence Act میں آیاہے اور تجربہ کار کے لیے تحریری رپورٹ لکھناکافی نہیں ہے بلکہ عدالت میں حاضر ہوناضروری ہے اور ثبوت کے ساتھ اپنے کام کی کے نتائج کی گواہی دیناضروری ہے تاکہ عدالت کو یقین دلایاجاسکے۔ چونکہ تجربہ کار کی رائے ایک گواہی ہے اس لئے معلوم ہوتاہے کہ یہ ایک ضرورت ہے۔ شہادت کانصاب شریعت کے مطابق مطلوب ہوناجیسے کہ ہم نے اوپر تجربہ کاروں کی رائے میں ذکر کیاہے۔ مدعی کو ثبوت کے ساتھ گواہی دینے کاحق ہے- جب تک انگلیوں کے نشانانت کے ماہرین کی رائے کو شواہد سے تائید حاصل ہوتی ہے، یہ تجربہ کار ماہرین کی رائے سے زیادہ مضبوط ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر ایک کے انگلی کے نشانات دوسرے سے قطعی مختلف ہوتے ہیں، نجلاف لکھائی کے۔

جدید مارکیٹ میں قرض کی رائج الاوقت دستاویزات:

جدید مارکیٹ میں قرض کی رائج الاوقت اقسام مختلف ہیں ان اقسام میں کچھ ہم ذکر کررہے ہیں:

السند الامر (سند جو کسی امر کو ثابت کرے):

35. **الاوّل:** جس کانام Promissory Note اور عربی میں جس کانام (السند الامر) یا (السند الادنی) اور جس کی تعریف قانون میں یہ آتی ہے۔

"پرومسری نوٹ تحریری طور پر ایک آلہ ہے (بینک نوٹ یا کرنسی نوٹ نہیں ہوتا) جس میں ایک غیر مشروط معاہدہ ہوتا ہے، جس پر بنانے والے کے دستخط ہونے ہیں، مطالبہ پر ادائیگی کرنے کے لئے یا مستقبل کے ایک مقررہ یا قابل تعین وقت پر ایک مخصوص رقم صرف یا اس کے لئے کسی خاص شخص کا حکم یا آلے کے مکلف کو۔"

یعنی:

(السند الامر) ایک لکھی ہوئی دستاویز ہے (نا یہ بینک کا کرنسی نوٹ ہوتا ہے نہ بینک کا چیک) - اس سند میں ایک ایسا التزام لکھا ہوتا ہے جو کہ غیر مشروط ہوتا ہے، یہ اثرام اس لئے لکھا ہوتا ہے کہ چاہے عند الطلب یا مستقبل میں معین وقت پر طے کر لیا جائے کہ اس شخص کو ادا کیا جائے گا جو یہ سند جاری کروا رہا ہے جیسے میں نے یہ دستاویز جا کر لکھوائی ہو اور میں نام کسی اور کا لکھوا دوں کہ جو بھی آپکے پاس میری پسند لے کر آئے اس کو ادا کر دیں۔

معیار شریعت کی کتاب میں (اوراقِ تجاریہ) کی تعریف کچھ یوں بیان کی گئی ہے:

(جس نے بھی یہ دستاویز لکھیں ہیں وہ اس کو دینے کا وعدہ کرے کہ ایک معین مال کی مقدار بتار کر وہ دیگا اطلاع کر کے معین تاریخ پر یا ایسی تاریخ پر جو مستقبل کے لئے کسی چیز کے ساتھ مشروط کر کے معین کر دی گئی ہو جیسے مستفید یا دائن)۔

عدالتی طور پر یہ سند تب ہی واجب ہو گیا جب وہ (Stamp Paper) پر لکھا ہوا ہو۔

اس کی قانونی تعریف یہ ہے کہ (السند الامر) میں ایک شخص نے جو بھی التزام اپنے ذمہ لیا ہے وہ اسے بغیر کسی شرط کے لے گا۔ اس کے لئے واجب نہیں کہ وہ اس اسٹیمپ پیپر میں فلاں شرط کا ذکر کرے کیونکہ کوئی وجہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ ایسا التزام ہے جس میں سبب وجوب نہیں دیکھیں گے۔ ہو سکتا ہے جس نے یہ اسٹیمپ پیپر جاری کیا ہو وہ مستفید کو تبرع کچھ دینا چاہتا ہو اور عقد معاوضہ نہ ہوا ہو۔

36. ہو سکتا ہے جو رقم یہاں ذکر کی گئی ہو واجب ادا کرنے کے لئے وہ کسی خریداری کے بدلے میں ہو، کرائے پر لی ہو کوئی چیز یا مستفید کو کوئی چیز تحفہ دیں دینا چاہتا ہو اور یا وہ کوئی سودی قرض کا سود ہو یا کوئی رشوت ہو۔ اب اس اسٹیمپ پیپر کا حکم اس کے سبب وجوب پر موقوف ہے، پس اگر وہ جائز ہے تو اس پر عمل کرنا جاری ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔ اور ضروری ہے کہ یہ اسٹیمپ پیپر جائز طریقے سے ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں جائے اور اگر وہ کسی قرض کے بدلے میں ہے تو جس نے یہ اسٹیمپ پیپر لکھوایا ہے تو قرضہ کسی اور کو اسکے علاوہ نہیں دیا جا سکتا۔ اس لئے کہ قرض کی بیع جائز نہیں ہے اور ان شرائط کو ہم نے فقہہ البیوع میں پیش کیا ہے۔ اور اسی طرح جائز نہیں ہے کہ اس اسٹیمپ پیپر کو اس سے کم قیمت پر کیش کرایا جائے اور اسی طرح کے معاملات جن میں دونوں طرف سے قبضہ کرنا شرط ہو جیسے بیع الصرف تو وہ بھی جائز نہیں اس اسٹیمپ پیپر کے معاملے میں یا واجب یہ بھی نہیں ہے کہ بیع السلم کے ثمن کے طور پر اس اسٹیمپ پیپر کو استعمال کروں۔

کمبیالہ:

37. اور دوسرا جس کا نام "کمبیالہ" (Bill of Exchange) ہے، اس کی قانونی تعریف یہ ہے:

"اکمبیالہ" تحریری طور پر ایک ایسا آلہ ہے جس میں بنانے والے کے دستخط شدہ غیر مشروط دستاویزات پر مشتمل ہوتا ہے جس میں کسی خاص شخص کو مطالبے پر یا ایک مقررہ یا معین مستقبل وقت پر ادائیگی کرنے کی ہدایت کی جاتی ہے جس میں صرف ایک خاص شخص یا اس کے حکم پر رقم کی ڈیمانڈ ہوتی ہے۔

(اکمبیالہ ایسی لکھی ہوئی دستاویز ہوتا ہے بغیر شرط کے کہ جو اسے صادر کرتا ہے تو اسکے دستخط ہوتے ہیں اور وہ کسی شخص کو مکلف بناتا ہے کہ طلب کے وقت ادا کر دے یا کوئی ایسی مدت بتادے جس کی تعین یا مستقبل میں معین ہو جائے یا طلب کے وقت میں ایک خاص معین مقدار جو دینی ہے اس شخص کو یا جو یہ کمبیالہ لے کر جائے گا یا جس کو حکم دیا جائے)۔

38. السند الامر اور کمبیالہ میں فرق یہی ہے کہ (السند الامر) وہ شخص جاری کرتا ہے جو مقروض ہے یا ملتزم جو کسی خاص مبلغ کا کسی خاص وجہ سے التزام کرلیتا ہے دائن کے فائدہ کے لئے یا جس کے لئے اس نے انتظام کیا تھا اس کے لئے۔ پھر جب وہ اسٹیمپ پیپر جاری کر دیتا ہے تو دائن اسے لے کر جاتا ہے عدالت یا جہاں جانا ہو وہاں جاتا ہے اور جو مذکور ہے وہ حاصل کرلیتا ہے۔ اور کمبیالہ دائن خود دیتا ہے اور جاری کر دیتا ہے تاکہ وقت معین یا قابل تعین وقت پر ادائیگی ہو جائے۔

39. بازار میں جو عرف ہے کمبیالہ کا جو آجکل رائج ہے وہ یہ ہے جس پر لوگ عمل کر رہے ہیں کہ ادھار کا معاملہ ہو جیسے پلاٹ قسطوں پر خریدا گیا ہو جیسے بیع مؤجل اور کرایہ دار قسط ادا نہیں کر رہا تو پلاٹ کا مالک نوٹس جاری کرے گا کہ قسط ادا کریں، اب تک نہیں کی تو یہ بیع مؤجل ہے۔ خریدار دستخط کرتا ہے اور یہ اس کے اقرار کے زمرے میں آتا ہے جیسے مجھے آپکے اتنے پیسے ادا کرنے ہیں، پھر جب وقت پورا ہوتا ہے تو بائع اسکے پاس دستاویز لے کر جائے گا کہ آپ نے دستخط کیا تھا تو اب ادا کر دیں- یہ کہلاتا ہے حلول اًلاجل (Maturity of the bill) عام طور پر سودی مارکیٹ میں عمل ایسے ہوتا ہے کہ پلاٹ کی قسط کی مدت ۳ مہینے ہے (یعنی ہر قسط ۳ مہینے بعد ادا کی جائیگی)- بائع چاہتا ہے مجھے ۳ مہینے پہلے رقم مل جائے تاکہ وہ اس سے کمبیالہ لے کر کسی اور شخص کو اسے بیچ دے۔ کمبیالہ کے اسٹیمپ پیپر پر جو رقم لکھی جائے وہ قیمت اس میں ہوتی ہے (حقیقی قیمت) اس تمام کاروائی کو (حسم اکمبیالہ) (Discounting of bill) کہتے ہیں۔ یہ دستاویز اس کی طرف چلا جاتا ہے جسنے اسے حسم کیا ہو۔ کمبیالہ جاری کرنیوالا دستخط کرے گا اس پر اور ایسے تظہیر اکمبیالہ (Endorsement of the bill) کہتے ہیں۔ اس کے لئے بھی ممکن ہے کہ خریدنے والا کمبیالہ کا آگے جا کر اس کو حسم کر کے کسی اور کو بیچ دے، یہاں تک کہ اسکی مدت پوری ہو جائے اور سب سے آخر میں جس کے پاس ہو گا وہ کیش کروالے گا۔

بیچنے والے نے اپنی ایک قسط تو لے لی اس کے تحت اور مزید یہ ایک قرض ہے بیچنے والے کا خریدار کے ذمہ میں۔ اور اگر قرض کو جا کر مدیون کے بجائے کسی اور کو بیچ دیا تو یہ جائز نہیں فقہہ الاسلامی میں اور کم قیمت میں بھی بیچنا جائز نہیں۔ اس میں ربا ب داخل ہو گیا ہے جو کہ شریعت میں حرام ہے۔

اگر یہ کمبیالہ صرف قانونی دستاویز بنانے کی غرض سے کیا گیا ہو کہ خریدار نے فلاں رقم ادا کرنی ہے، صرف اس لئے تاکہ اس کا قرض محفوظ ہو جائے اور جب وقت آئے تو وہ اس دستاویز کو دکھا کر اپنا قرض لے سکے۔ اگر یہ نیت ہے تو یہ ایک معاملے کو مضبوط کرنے کا طریقہ ہے، اور یہ جائز ہے شریعت میں۔ اور اسی طرح قرضدار کے لئے جائز ہے کمبیالہ منتقل کرنا کسی دوسرے شخص کی طرف حسم کیے بغیر تو اس سے حوالہ کے احکام جاری ہو گئے۔ اب خریدار کو قرض اس پہلے بندے کو نہیں بلکہ اس کو ادا کرنا ہے جس کے پاس کمبیالہ ہے بغیر کسی حسم کے۔

40. **پھر کمبیالہ کو ۲ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:۔**

الاوّل: توثیق کرنیوالے نے یہ مراحت کی ہے کہ اس توثیق سے اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے مطلب یہ کہ اگر قرضدار کمبیالہ کی رقم ادا کرنے میں ناکام رہتا ہے تو کمبیالہ کا حامل ہونے کا حقدار نہیں ہو گا اس طرح کہ واپس جائیں توثیق کرنے والے پر اور اس صورت میں توثیق میں لفظ "بدون رجوع" (Without Recourse) شامل ہے۔ اور اگر اس صورت میں کمبیالہ قرض کی فروخت، قرض سے کم رقم میں اور قرض کی فروخت اگرچہ قرض کے برابر ہی کیوں نہ ہو، عوام کے لئے جائز نہیں ہے جمہور علماء کے نزدیک اس حقیقت کے علاوہ فروخت کم رقم پر ہوتی ہے، کیونکہ رعایت اس عمل کو سود پر مبنی بناتی ہے اور یہ شریعت کے مطابق جائز نہیں ہے۔

الثانی: کمبیالہ رکھنے والا کا حق ہے کہ وہ واپس جائیں توثیق کرنے والے پر، اگر مقروض سے قرض کی رقم واپس لینا ممکن نہ ہو۔ اور کمبیالہ کی پیشکش اس حالت میں قرض کے بیچنے کے ساتھ نہیں ہے۔ اور یہ وہ ہے جس کا حوالہ حنفیہ مذہب میں ہے۔ وہ لوگ جو تفویض کرنے والے کے خلاف دھوکہ دہی کے حق کو ثبت کرتے ہیں اگر منتقلی کی جاتی ہے۔ اور منتقلی چاہے وہ ایوارڈ ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ چونکہ کٹوتی کمبیالہ کی رقم سے کم کے لئے ہے، اس لئے اس میں سود بھی شامل ہے، اس لئے اس نقطۂ نظر سے یہ جائز نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بغیر کٹوتی کے اس طرح کی منتقلی پہلے حصے کے تینوں ائمہ کے مذاہب میں قابل قبول ہے کیونکہ منتقلی کرنیوالے کے لے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ پیشگی بند ہونیکی صورت میں بھی منتقل کرنیوالے کے پاس آجائے یعنی اگر ضبط کرنا ممکن نہ ہو اور دیوالیہ پن مین منتقلی سے اس کی موت کی وجہ سے۔

کمبیالہ کو منتقلی کیلیئے استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک کمبیالات کی دوسری قسم میں ایسا ممکن نہیں تو تفویض کرنیوالے (اصل قرضدار) کو سہارا دینے کا حق دیتا ہے اگر کمبیالہ کی رقم نہیں ہو سکتی ہے۔ قرض دہندہ (تفویض کرنے والے) سے حاصل کیا جائے۔ تمام صورتوں میں منتقلی ہونی چاہیئے بغیر حسم کے۔

41. چونکہ کمبیالہ واجب قرض کی نمائندگی کرتا ہے جو مدیون کے ذمہ ہے، اس لئے یہ قرضوں کے احکام کے جمع ہونے کے ساتھ جاری ہو جاتا ہے۔ پس جائز ہے مثلاً ایک مخصوص شے خریدنے کے لئے یا مخصوص خدمت کرنے کے لئے جس کی تفصیل بیان نہیں ہے کسی بھی قیمت پر جس پر دونوں فریق متفق ہوں اور پس اس سے بیع المؤجل کا حکم لیا جاتا ہے۔

الباب الثانی

الکفالۃ

42-قرض کی توثیق اور پختگی کے لیے دوسرا طریقہ کفالہ

لغت اور اصطلاح میں الکفالۃ

43-لغت میں الکفالۃ کے بہت سے معانی ہیں اور ان میں سے اکثر معانی میں ضم (ملانا) اور التزام کا معانہ پایا جاتا ہے ہیں۔، جیسے کہا جاتا ہے کہ: تکفل الرجل بحضانة صبی فلاں مرد نے ایک لڑکے کی حفاظت کی ضمانت لی، اسی طرح ارشادِ باری تعالی ہے کہ: کفلها زکریا] «آل عمران [37 :أي تکفل بتربیة مریم علیه السّلام۔ اور زکریا نے اس کی ضمانت دی] "آل عمران [37 :یعنی اس نے مریم کی پرورش کا خیال رکھا۔

اسی طرح حدیث میں بھی یہ الفاظ آئے ہیں:

ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم» :أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا» وقال بإصبعي :السبابة والوسطى

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے :میں اور وہ شخص جو یتیم کی دیکھ بھال کرتا ہے۔

44-جہاں تک فقہاء کی اصطلاح کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک یہ: فهو ضم ذمة إلى ذمة یعنی ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، مثال کے طور پر کسی شخص پر قرض اس کے ذمہ میں واجب الادا ہے اور وہ تیسرے شخص کو اپنے ساتھ اس کی ادائیگی کی ذمہ داری میں شامل کرلیتا ہے کہ یعنی تیسرے شخص بھی اسے ادا کرنے کے ذمہ میں شامل ہو جاتا ہے لہٰذا اس کی ذمہ داری اصل مقروض کے ساتھ جوڑ دی جاتی ہے، اور قرض ان دونوں پر واجب الاداءہو جاتا ہے، اور دائن کو حق ہوتا ہے کہ وہ دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے۔

45-فقہاء کے نزدیک کفالہ دو قسم پر ہے: الکفالة بالنفس، والکفالةبالمال

الکفالۃ بالنفس: کفیل مکفول عنہ کو لانے کی ضمانت لے

الکفالۃبالمال: کفیل اس بات کا التزام کرتا ہے کہ مکفول عنہ پر جو مال واجب ہے وہ اس کی طرف سے بھی واجب ہو گا، اور" کفالہ "فقہاء حنفی کے مطابق دو قسموں پر محیط ہے، جس طرح مالکیہ الحمالة و الضمان اصطلاح استعمال کرتے ہیں، یہ دونوں قسمیں بھی عام ہیں ،اور الکفالة بالنفس کو حمالة الوجه أو ضمان الوجه کہتے ہیں اور جہاں تک شوافع اور حنابلہ کی اصطلاحات کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک الکفالہ خاص ہے بالنفس کے ساتھ اور ضمانت خاص ہے المال کے ساتھ ، اور ہم اس کتاب میں احناف کی اصطلاح کو لیکر چلیں گے۔ان شاء اللہ تعالی.

46-الکفالۃ بالنفس:

کفیل کی ذمہ داری مکفول کو کو مکفول لہ کے پاس لانا، یا حاکم کی مجلس میں لانا یا اس جیسی جگہ میں حاضر کرنا۔کیونکہ قرض کی ادائیگی کے وقت قرض دار اس کو حاضر کروانے کی طرف احتیاج رکھتا ہے اسی طرح جج کو بھی مدعا علیہ کو حاضر کروانے کی ضرورت ہوتی ہے،لہٰذا کفیل اسے مطالبے پر حاضر کرنے کا پابند ہے۔

47-الکفالۃ بالنفس کی مشروعیت:

جمہور فقہاء کے نزدیک **الكفالة بالنفس** مشروع ہے، اور صاحبِ ہدایہ یہ امام شافعیؒ کی طرف سے یہ قول ذکر کیا ہے کہ **الكفالة بالنفس** جائز نہیں ہے یہ ان کا ایک قول ہے جبکہ ان کے نزدیک زیادہ راجح جواز کا قول ہے، امام شیرازی کہتے ہیں کہ:"ہمارے اصحاب میں اس مسئلہ کے متعلق دو قول ہیں :ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس سے ذمہ میں عقد کے ذریعہ کسی عین کا واجب کرنا ہے، اور یہ صحیح نہیں، جیسے کسی ایک کھجور کے پھل میں سلم کرنا اور دوسرا قول یہ ہے کہ: یہ صحیح ہے، اور یہ سب سے زیادہ واضح ہے"

48- امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جائز ہونے پر استدلال اس روایت سے کیا ہے جو انہوں نے تعلیقاً حضرت حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ:

أن عمر رضي الله تعالى عنه بعثه مصدقا، فوقع رجل على جارية امرأته، فأخذ حمزة منالرجل كفلاء حتى قدم على عمر .وكان عمر قد جلده مائة جلدة فصدقهم، وعذره بالجهالة.

"عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں مصدق بنا کر بھیجا، تو انہوں نے اپنی بیوی کی لونڈی سے ہی تعلقات قائم کر لیے تو حمزۃ نے لوگوں میں سے ایک کفیل لیا یہاں تک کہ وہ عمر کے پاس پہنچے، تو عمر رضی اللوعنہ نے انہیں سو کوڑے لگائے اور ان کی تصدیق کی اور جہالت کو عذر گردانا۔"

اور بخاری نے جو تبصرہ کیا ہے وہ اس کا خلاصہ ہے جو امام الطحاوی نے اپنے سلسلہ روایت کے ساتھ شامل کیا ہے اسی روایت کو وہ محمد بن حمزہ بن عمرو اسلمی اپنے والد کی سند سے ذکر کرتے ہیں۔

أن عمر بعثه مصدقا على سعدبن هذيم، فأتى حمزة بمال ليصدقه، فإذا رجل يقول لامرأته :أذ صدقة مال مولاك، وإذا المرأة تقول له :بل أنت أد صدقة مال ابنك .فسأل حمزة عن أمرهما وقولهما، فأخبر أن ذلك الرجل زوج تلك المرأة، وأنه وقع على جارية لها، فولدت ولداً فأعتقته امرأته. قالوا :فهذا المال لابنه من جاريتها، فقال حمزة :لأرجمتك بأحجارك .فقيل له :أصلحك الله .إن أمره رفع إلى عمر بن الخطاب، فجلده عمر رضي الله تعالى عنه مائة، ولم ير عليه الرجم .فأخذ حمزة بالرجل كفيلاً، حتى قدم على عمر رضي الله تعالى عنه، فسأله عما ذكر من جلد عمر رضي الله تعالى عنه إياه، ولم ير عليه الرجم، فصدقهم عمر رضي الله تعالى عنه بذلك من قولهم، وقال :إنما ذرأ عنه الرجم عذره بالجهالة.

"عمر نے اسے سعد بن ہذیم کی صدقات کے لیے بھیجا، تو حمزہ صدقہ دینے کے لیے رقم لے آئے پس تو وہاں کوئی مرد اپنی بیوی سے کہہ رہا تھا کہ :تو اپنے معتق کا صدقہ دے، اس عورت نے جواباً کہا :نہیں، تو اپنے بیٹے کی رقم صدقہ کر دیں،اس پر حمزہ نے ان سے ان کا معاملہ پوچھا اور انہیں بتایا گیا کہ یہ آدمی اس عورت کا شوہر، اور اس نے اس کی لونڈی سے جماع کیا، اور اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا، اور اس کی بیوی نے اسے آزاد کر دیاانہوں نے کہا :یہ رقم اس کے بیٹے کی لونڈی سے ہے، حمزہ نے کہا :میں تمہیں پتھروں سے ماروں گاکہا گیا :خدا تمہیں ٹھیک کرے اس کا حکم عمر بن الخطاب تک پہنچا گیا تھا جس پر عمر رضی اللہ عنہ نے اسے سو بلند کوڑے مارے ،اور اسے سنگسار نہیں کیا گیا تھا اس پر حمزہ نے اس آدمی کو کفیل بنا لیا، یہاں تک کہ وہ عمر کے پاس آ گئے اور ان سے اس شخص کے متعلق کوڑے مارنے سے متعلق اور رجم نہ کرنے سے متعلق دریافت کیا اس پر آپ نے ان کے قول کی تصدیق کی اور ان کی جہالت کو رجم کے سقوط کے لیے عذر گردانا"

الحافظ نے الفتح میں کہا ہے :اس قصے سے کفالہ بالابدان کی شرعی حیثیت واضح ہوئی کہ حمزہ بن عمرو اسلمی نے ایسا کیا اور دیگر صحابہ میں سے بشمول عمر کہ کسی نے ان کی مذمت نہیں کی۔

اسی طرح بخاری نے ایک اور واقعہ نقل کیا ہے جسے انہوں نے تفسیر کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا" :اور جریر نے کہا : مرتدین کے بارے میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو اشعث کہتے ہیں:

استتبهم، وكفلهم، فتابواوكفلهم عشائرهم

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے توبہ کی اور ان کی ضمانت دی، تو انہوں نے توبہ کر لی تو ان کے قبیلے نے ان کی ضمانت دی۔

وهذا التعليق مختصر مما أخرجه البيهقي عن حارثة بن مضرب قال:اصليتُ الغداة عبدالله بن مسعود رضي الله تعالى عنه .فلما سلم،قام رجل فأخبره أنه انتهى إلى مسجد بني حنيفة مسجد عبدالله بن النواحة،فسمع مؤذنهم يشهد أن لا إله إلا الله وأن مسيلمة الكذاب رسول الله، وأنه مع سمع أهل المسجد على ذلك .فقال عبدالله :من ههنا؟ فوثب نفر، فقال: علي بابن النواحة وأصحابه .فجيئ بهم وأنا جالس، فقال عبدالله بن مسعود

لعبدالله بن النواحة :أين ما كنت تقرأ من القرآن؟ قال :كنتُ أتقيكم به .قال: فتن .قال :فأبى .قال :فأمر قرظة بن كعب الأنصاري فأخرجه إلى السوق، فضرب رأسه .قال :فسمعت عبدالله يقول :من سره أن ينظر إلى ابن النواحة قتيلا في السوق، فليخرج فلينظر إليه .قال حارثة :فكنتُ فيمن خرج .فإذا هو قد جرد .ثم إن ابن مسعود استشار الناس في أولئك النفر، فأشار إليه عدي بن حاتم بقتلهم، فقام جرير والأشعث فقالا :لا، بل اشتيبهم وكفلهم عشائرهم، فاستتابهم فتابوا، فكفلهم عشائر.

اسی مذکورہ بالا روایت بیہقی نے تفصیل سے ذکر کی ہے اور اس واقعہ کو تفصیلا بیان کیا ہے جس میں کفالت لینے کا تذکرہ ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں :ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ، قیس بن ابی حازم نے کہا کہ ان لوگوں کی تعداد ایک سو ستر آدمی تھی،ابن المنیر :البخاری نے کفالۃ بالابدان کا جب دیون میں اعتبار کیا ہے تو حدود میں تو بطریق اولی اعتبار کرتے ہیں، کفالۃ بالابدان کے بارے میں جمہور کا میں اس بات پر کوئی اختلاف نہیں کہ اگر حدود و قصاص میں کفیل مکفول کو حاضر نہ کر سکا تو اس پر قصاص جاری نہیں ہو گا بر خلاف دیون میں کہ اس میں اگر مکفول دین ادا نہ کرے تو کفیل کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

کفالۃ بالنفس پر استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے کیا جا سکتا ہے جس میں انہوں نے یعقوب علیہ السلام کی حکایت ان کے بیٹوں کے حوالے سے بیان کی ہے کہ:

قال لن أرسله معك حتى تؤتون موثقا من اله أنأتني به، إلا أن يحاط بكم فلما انه مويقهر قال الله على مانقول وكيل (يوسف66)

قرض میں کفالہ بالنفس؛

49-اگر کفالہ بالنفس مکفول پر دین کی وجہ سے ہو تو قرض خواہ اس سے خود مطالبہ کرے گا۔ اور وہ قاضی بھی مطالبہ کرے گا جس کی طرف سے قرض کا معاملہ اٹھایا گیا ہے۔

اور جمہور کا مؤقف یہ ہے کہ جو آدمی مقروض کی ذات کا ضامن ہوا اس پر فقط مکفول کا حاضر کرنا ضروری ہے قرض خواہ یا حاکم کے مطالبہ پر اس لیے اگر ۵ اس نے نہیں کیا تو اس کو اس وقت تک قید کر لیا جائے گا۔ جب تک کہ مکفول بہ کو حاضر نہ کر دے لہذا اگر مکفول بہ مر جائے تو کفیل بری ہو جائے گا۔ اور اگر وہ مرتد ہو گیا اور دار الحرب چلا گیا تو اس صورت میں کفیل بری نہیں ہو گا۔ اور اگر وہ دوسرے شہروں کی طرف چلا گیا۔ اور

قاضی کو اس کا علم تھا یا اس پر بینہ قائم ہو گئی تو ایسی صورت میں کفیل کو آنے اور جانے کی مقدار مدت تک مہلت دی جائے گی۔ اگر اس کو لے آیا تو فبھا و گرنہ قید کیا جائے گا اور اگر مکفول نہ کو قید کر لیا گیا قرض یا کسی اور وجہ سے تو بھی کفیل بری نہ ہو گا۔ اس لیے کہ کفیل اصل کو چھڑانے پر قادر ہے۔ اگر وہ دین اسی کی طرف سے ادا کر دے یا قید کیا گیا کسی کے حق کی وجہ سے جو یہ اسکو ادا کر دے گا۔ یہ خلاصہ ہے اس تفصیل کا جس کو امام محمدؒ نے "الاصل" میں ذکر کیا ہے۔

50: لیکن ابن ھمام نے کہا ہے کہ کفیل کا قید کرنا اس وقت ہے کہ جبکہ اس کا مکفول کا کرنے کا عجز ظاہر ہو جائے۔ اگر اس کا عاجز ہونا ظاہر ہو تو ایسی صورت میں اس کو قید نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ جیسے کہ مکفول بہ مر جائے تو پس کفالہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ غائب ہو گیا اور اس کی جگہ معلوم تھی تو کفیل سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اس کو اتنی مہلت دی جائے گی کہ جس میں اس کا حاضر کرنا اس کے لیے ممکن ہو جائے۔ اگر نہ حاضر کر سکے تو کفیل کا ٹال مٹول کرنا ثابت ہو جائے گا۔ تو اس کو قید کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ قاضی کے لیے دلالت حال کی وجہ سے مکفول کو حاضر کرنے کا مشکل ہونا ظاہر ہو جائے یا اس پر گواہی کی وجہ سے اس کو قید سے نکال لیا جائے گا۔ اور اس کو قدرت کے وقت تک مہلت دی جائے گی جیسے کہ دین کی تنگی اگر اس کے جگہ کا علم نہ ہو تو اسی صورت میں کفیل سے مطالبہ ساقط ہو جائے اس سے ظاہر ہو گیا کہ کفیل کا بری ہونا اور یا اس سے مطالبہ کا ساقط ہونا مکفول کی موت کے ساتھ خاص نہیں ہے مطالبہ اسوقت بھی ساقط ہو جاتا ہے جبکہ قاضی کے پاس یہ ثابت نہ جائے کہ کفیل کا مکفول بہ کو حاضر کرنا مشکل ہے

51: جمہور کے نزدیک کفیل بالنفس پر مکفول بہ کے ذمہ کا قرض نہیں ہوتا ہے۔ یا اگر عقد کفالہ میں اس کی شرط لگائی گئی ہو تو ثابت ہو گا۔ اور حکمؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ کفیل بالنفس مکفول کے دین کا بھی ضامن ہو گا اگر عند الطلب اسکو جائز نہ کر سکا۔

اور مالکیہ مالی معاملات میں کفالہ بالنفس کو "ضمان الوجہ" کہتے ہیں ان کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ کفیل اگر مکفول بہ کو حاضر نہ کر سکے طلب کے وقت تو وہ اس پر دین کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے گویا کہ ضمان مال کی شرط ان کے نزدیک ضمان الوجہ میں شامل ہے

52: اگر کفیل بالنفس سے یہ شرط لگائی کہ اس نے معینہ مدت تک مکفول کو حاضر نی کیا اس پر دین لازم ہو جائے گا تو یہ کفالہ بالمال نہ حاضر کر سکنے پر معلق ہو گا۔ اور یہ ایک زائد ہو گا کفالہ بالنفس پر اور یہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمھم اللہ کے نزدیک جائز ہے اور اس میں شرط لگانے کی وجہ سے کفالہ بالنفس سے بری نہیں ہو گا۔

اور ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے کہ امام شافعی محمد بن حسن کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ضمان معلق علی الخطر ہو جائی گی۔ لہذا یہ جائز نہ ہو گی جیسے کفالہ بالمال کو زید کے آنے پر معلق کرنا۔ رہا عدم جواز کی نیت کرنا امام شافعی کی طرف سے یہ صحیح ہے۔ جیسے کہ شرح المہذب میں ہے، لیکن اس قول کی نسبت محمد بن حسن کی طرف کرنے میں اشکال ہے۔ اس لیے کہ انہوں الاصل میں جواز کی صراحت کی ہے چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ

"جب کسی دوسرے پر دین ہو ایک آدمین نفس مکفول کا کفیل بن گیا ہو تو اگر اس نے مدت مقررہ تک وہ ادائیگی کی اس مال کی وجہ سے جو اس پر تھا وہ فی الفور تھا اس وک مدت معینہ تک کر دیا تو اس پر وہی ہو گا جس کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ متعین مال ہے تو مدت گذر گئی ادائیگی سے پہلے تو ایسی صورت میں ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مال اس پر لازم ہے اس طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اسی طرح صاحب ہدایہؒ کا مسلک ہے۔ اور انہوں نے بھی جواز کا ذکر کیا ہے انہوں اصحاب ابو حنیفہ کے درمیان اختلاف کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔ ہو سکتا ہے جس کو ابن قدامہؒ نے ذکر کیا ہے وہ امام محمد کا مرفوع قول ہو۔

جنایات میں کفالہ بالنفس:

53: بسااوقات بندہ جرموں میں پکڑا ہوا ہوتا ہے۔ اور قاضی کو کفیل بالنفس کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ اس شخص کو قاضی کی مجلس میں وہ کفیل حاضر کرے یا تو جنایت ثابت کرنے کے لیے یا اس پر سزا نافذ کرنے کے لیے۔

54: اگر جنایت ایسی ہو کہ جس پر حد واجب ہوتی ہے جو خالص اللہ کا حق ہے، جیسے کہ زنا یا شراب کی حد تو اس میں چاروں اماموں کے نزدیک کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے۔ صرف ایک قول درست ہونے کا شوافع سے ملتا ہے۔ کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ لہذا ان کی توثیق کی ضرورت نہیں ہے۔ برابر ہے کہ مطلوب راضی یا ناراض ہو لیکن یہ کفالت بینہ کے بعد ہو اس سے پہلے، لیکن وہ حدود ار سزائیں جن میں بندوں کے حق ہے جیسے تہمت کی حد، چوری کا حد اور قصاص کا حد شافعیہ کے ظاہری قول میں کفالہ بالنفس جائز ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک اگر مکفول راضی ہو تو درست ہے، اگر وہ راضی نہ ہو تو درست نہیں ہے۔ اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفالہ جانہیں ہے صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ بندہ کا حق موجود ہے۔ لہذا توثیق اس می مناسب ہو گی۔ اور تعزیر کا حکم بھی ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ حد کہ جس میں بندہ کا حق ہو۔

55- فقہاء کرام نے حدود میں کفالہ بالنفس صحیح نہ ہونے پر استدلال ایک روایت سے کیا ہے جو بیہقی رحمہ اللہ نے عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے روایت کی ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حد میں کوئی کفالہ (ضمانت) نہیں ہے۔ لیکن بیہقی نے اس روایت کی تخریج کے بعد کہا:

"ابو احمد نے کہا: عمر بن ابی عمر الدمشقی ثقہ راویوں سے حدیث کا منکر ہے"۔

پھر بیہقی نے کہا: "باقی راویوں نے اس حدیث کو صرف ابو محمد عمر بن ابی عمر الکلائی سے نقل کیا ہے جو دیگر غیر معروف راویوں کے مشائخ میں سے ہیں۔ اور ان کی روایات رد کی گئی ہیں۔ واللہ أعلم

اور ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا: "ابن عدی نے "الکامل" میں اسے عمر الکلائی کی سند سے روایت کی اور کہا: ایک نامعلوم شخص ہیں میں انہیں نہیں جانتا، اس سے بقیہ راویوں کے علاوہ نے روایت کی ہے۔ جیسا کہ وہ خود تمام غیر معروف روایوں سے روایت کرتے ہیں۔ لہذا اسناد کے لحاظ سے حدیث صحیح نہیں ہے۔ اور نہ بطور دلیل درست ہے۔

56- بندہ ناچیز عفا اللہ تعالی عنہ کو اس مسئلہ میں جو راجح معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدود جن میں بندہ کا حق ہے جیسے حد قذف اور حد قصاص۔ ان میں ان مشائخ کا قول معتبر ہے جو کفالہ بالنفس کے جواز کے قائل ہیں۔ جہاں تک ان حدود کا تعلق ہے جو خالصتاً اللہ تعالیٰ کے حق کے طور ہیں، جیسے حد زنا۔ تو اگر زنا اقرار سے ثابت ہو تو کفالہ بالنفس درست نہیں ہے، کیونکہ زنا کا اقرار کرنے والے کو اقرار سے دستبردار ہونے کا حق حاصل ہے، یہاں تک حد جاری کرتے وقت فرار کی اجازت ہے۔ لہذا اس میں ثابت کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ ملزم پر زنا کا الزام گواہی سے ثابت ہو جائے اور ملزم نے جرم کا انکار کیا ہو تو اس میں بعض شافعیہ کے نزدیک راجح قول کفالہ بالنفس کا درست ہونا ہے۔ خاص طور پر اگر زانیہ اس پر الزام لگاتی ہے کہ اس نے زنا کرنے پر مجبور کیا تو اس صورت میں اس عورت اور اس کے اولیاء کا حق اس زانی سے وابستہ ہو جاتا ہے۔

زنا کی صورت میں کفالہ بالنفس کا جواز ما قبل میں ذکر کردہ حضرت حمزہ بن عمرو اسلمی رحمۃ اللہ علیہ کے قصہ سے ثابت ہوتا ہے جسے امام بخاری رحمہ اللہ معلق کیا اور طحاوی نے اسے روایت کیا۔ امام بخاری فرماتے ہیں: "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے تصدیق کرنے کے لیے بھیجا، تو ایک شخص اپنی بیوی کی لونڈی کے ساتھ پایا گیا تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ نے اس شخص سے ضامن لیے جب تک کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس نہ آئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے سو کوڑے مارے تھے اور جہالت کی وجہ سے اسے معذور سمجھ لیا تھا۔" حافظ نے الفتح میں کہا ہے: "اس

قصے سے کفالہ بالابدان کا جواز ثابت ہو رہا ہے کیونکہ حمزہ بن عمرو اسلمی ایک صحابی تھے۔ اور اس نے ایسا کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس وقت صحابہ کی کثیر تعداد کے ہوتے ہوئے اس کی مذمت نہیں کی۔

یہ قصہ ان شافعیوں کے لئے بطور تائید ہے جو زنا کے معاملے میں کفالہ بالنفس کے جواز کے قائل ہیں۔

جرائم میں مالی ضمانت قوانین وضعیہ کی رو سے:

57- آج کل انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مالی ضمانت مکفول شخص کو حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی جرم کے ملزم کو جرمانہ ادا کرنے کے وعدے کے بعد عارضی طور پر رہا کر دیا جاتا ہے اگر وہ رہائی کی شرائط کو پورا نہیں کرتا ہے۔ اور اسی صورت میں مجرم سے جب بھی حاصر ہونے کا مطالبہ کیا جائے اسے عدالت میں حاضر ہونا ہے۔ پھر اس سے ایک کفیل پیش کرنے کا مطالبہ کیا جائیگا جو اس جرمانے کی ادائیگی کا ضامن بن جائے اگر ملزم اسے ادا کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے۔ اس طرح کی مالی ضمانت کو انسان کے بنائے ہوئے قوانین نے مختلف تفصیلات کے ساتھ جاری کیا ہے۔ اور بعض وہ ممالک جو اسلامی قوانین کو نافذ کرنے کا التزام کرتی ہیں ان میں جرائم کے باب میں اس پر عمل جاری کیا گیا۔ جیسے سعودی عرب میں۔ الا یہ کہ تفتیش کار کو اجازت دی جائے جب وہ دیکھے کہ ملزم کی حالت ضمانت کی فراہمی کی اجازت نہیں دیتی۔ اور کسی نے اس کی طرف سے ادا کرنے یا ادا کرنے کا عہد کرنے کی پیشکش نہیں کی ہے۔ کہ اس کے بدلے ملزم خود کو مخصوص اوقات میں تھانے میں پیش کرنے کا پابند کرے جو رہائی کے آرڈر میں اس کے لیے بیان کیا گیا ہے۔ جس میں اس کے خاص حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے، جیسے کہ اس کے کام کی قسم، اس کی رہائش کی جگہ، اس کی صحت کی حالت، اس کی عمر اور اس کی جنس۔

58- جہاں تک جرم والے ملزم کی جانب سے مالی ضمانت کی فقہی تخریج کا تعلق ہے، یہ دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے:

پہلا: یہ کہ ملزم خود کو جج کے پاس حاضری کا پابند کرے، اور اگر حاضر نہ ہوا تو مالی جرمانہ ادا کرے۔ اور آدمی پر اس کے التزام کو لازم کیا جائے گا۔ لیکن ایسا اس صورت میں ہوتا ہے جب یہ التزام رضامندی سے ہو۔ اور اس صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملزم نے رضاکارانہ طور پر ایسا کیا، کیونکہ اس نے قید اور جیل کے خوف سے ایسا کیا ایک ایسے کیس میں جہاں اس کا جرم ابھی تک ثابت نہیں ہوا، خاص طور پر جب جرمانے کی رقم کا تخمینہ جج کے ذریعہ لگایا گیا ہے، ملزم کی طرف سے نہیں۔

59- تعزیر بالمال کے مسئلہ کی تحقیق:

دوسرا طریقہ: قید کے بدلے قاضی کے ہاں اس کی حاضری لازمی قرار دے کر یہ شرط لگائے کہ اگر وہ قاضی کے ہاں حاضر نہیں ہوا تو اس پر مالی جرمانہ لازم کرے گا جس کا جواز تعزیر بالمال کے جواز پر موقوف ہے، اس میں اختلاف ہے احناف شوافع اور حنابلہ کے ہاں (تعزیر بالمال) ناجائز ہے امام ابو یوسفؒ سے جواز منقول ہے، خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے: روای کہتا ہے میں نے ایک ثقہ آدمی سے سنا کہ اگر بادشاہ یا قاضی تعزیر بالمال کا حکم دے تو جائز ہے اسی بنا پر جماعت کی نماز میں حاضر نہ ہونے والے پر مالی جرمانہ لگانا جائز ہے۔

60۔ احناف کے فقہاء کے ہاں اس سے مراد بطور جرمانہ مال لینا نہیں بلکہ مال لیکر واپس کیا جائے گا، فتاویٰ بزازیہ میں ہے: تعزیر بالمال میں اگر مصلحت ہو تو جائز ہے، مولانا رکن الدین ابو یحیٰ الخوارزمیؒ فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم مال اس سے لیتے ہیں کچھ وقت کے لئے رکھ کر جب توبہ کرے تو واپس کر دیتے ہیں، جیسا کہ باغی لوگوں کے گھوڑے اور اسلحے، اس چیز کو امام ظہیر الدین تمر تاشی نے درست قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں: (تعزیر بالمال کے قبیل سے) اگر کوئی مسجد میں جماعت کے لئے حاضری نہیں دیتا تو اس پر مالی جرمانہ لگانا جائز ہے۔

61۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے تعزیر بالمال کی یہ تفسیر منقول نہیں بلکہ مشائخ نے امام ابو یوسف کے قول کی تاویل کی ہے، احناف کے بعض فقہاء اس پر کچھ اضافہ کرکے یہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے توبہ نہیں کی تو قاضی کو اس کے مال کا اختیار ہے جہاں خرچ کرنا چاہے، ابن نجیم مجتبیٰ

سے نقل کر کے لکھتا ہے: امام ابو یوسفؒ یا صاحب خلاصۃ الفتاویٰ نے مال وصول کرنے کی کیفیت نہیں لکھی، میری رائے یہ ہے کہ مال لیکر روک دے اگر اس کی توبہ سے مایوس ہو جائے تو وہ مال جہاں خرچ کرنا چاہئے خرچ کر سکتا ہے، یہ بات در مختار اور الردالمحتار میں بھی ذکر ہے کہ اس بات کا آئندہ یہی ہے کہ اگر اس کی توبہ سے مایوسی ہوئی تو وہ مال کہیں بھی خرچ کر سکتا ہے، اگر وہ قاضی کے مجلس میں وعدہ کے باوجود حاضری نہیں دیتا تو یہ توبہ سے مایوسی کی شکل ہوگی۔

62۔ امام مالکؒ سے کئی جزئیات منقول ہیں جس میں تعزیر بالمال کا جواز ہے امام ابن فرحونؒ فرماتے ہیں: مالکیہ کے ہاں تعزیر بالمال جائز ہے کچھ تفصیل ہے جس کو میں نے کتاب الحسبۃ میں ایک طرف ذکر کیا ہے، پھر امام مالکؒ سے کئی ایسے جزئیات ذکر کئے ہیں جو تعزیر بالمال کے جواز کی طرف جاتا ہے۔

63- علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: امام مالک کے مشہور مذہب کے مطابق مخصوص مقامات پر تعزیر بالمال مشروع ہے جبکہ امام احمدؒ کے ہاں ایک جگہ میں بغیر کسی نزاع اور ایک کئی جگہوں میں نزاع کے ساتھ جواز ہے، امام شافعیؒ کے ہاں ایک قول میں جواز ہے، اگرچہ تفصیل میں سب نے اختلاف کیا ہے اس کی مثالیں یہ ہیں: آپ علیہ السلام کا یہ قول کہ حرم مدینہ میں جو بندہ شکار کرتا ہو اس کا مال سلب کیا جائے، آپ علیہ السلام کا شراب کے مٹکے اور اس کے برتن توڑنے کا حکم کرنا، آپ علیہ السلام کا ابن عمرؓ کو دو رنگیلے کپڑوں نہ دھو کر جلانے کا حکم، غیر حفاظتی جگہ سے مال چوری کرنے پر دُگنا تاوان لینا، خیانت کرنے والے کا مال جلانا، امیر پر تجاوز کرنے کی صورت میں اس شخص کا مال ضبط کرنا، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کو اس جگہ کے جلانے کا حکم جہاں شراب بکتی تھی، زکوٰۃ نہ دینے والے کے مال کا کچھ حصہ لینا،

علامہ ابن القیمؒ نے تعزیر بالمال کے جواز میں اپنے شیخ کا اتباع کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جس نے علی الاطلاق مالی جرمانہ کے منسوخ ہونے کا کہا اس نے مذاہب پر نقل اور دلیل کے اعتبار سے غلط بیانی کی ان جیسے مسائل کی گنجائش تو امام احمدؒ کے مذہب میں ہے اور بہت کئی مسائل کی گنجائش امام مالکؒ کے مذہب میں ہے، آپ علیہ السلام کی وفات کے بعد خلفائے راشدین اور اکابر صحابہ کا تعزیر بالمال پر عمل کرنا دعوی نسخ کو باطل کرتا ہے، نسخ کے دعویداروں کے پاس کتاب نہ سنت نہ ایسا صحیح اجماع ہے جس سے ان کا دعویٰ صحیح قرار دیا جائے۔

64۔ حاصل کلام یہ کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب میں مشہور تعزیر بالمال کا عدم جواز ہے، البتہ ہر مذہب میں مخصوص اوقات میں اس کا جواز بھی ہے جیسا کہ مالکیہ، احناف اور ایک قول میں امام شافعیؒ ابن تیمیہ اور ابن القیمؒ کے ہاں جواز ہے، کئی احادیث جواز پر موجود ہیں جس کو ہم ذکر کریں گے۔

زکوٰۃ نہ دینے والا شخص کے مال سے کچھ حصہ روکنا:

اس حدیث کو امام ابوداوٗدؒ، نسائی، احمد، حاکم اور بیہقی رحمہم اللہ نے نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «في كل سائمة إبل في أربعين بنت لبون، ولا يفرق إبل عن حسابها من أعطاها مؤتجرا - قال ابن العلاء مؤتجرا بها - فله أجرها، ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا عز وجل، ليس لآل محمد منها شيء» ترجمہ: باہر چرنے والے ہر چالیس اونٹ میں ایک بنت لبون واجب ہے اور اس اونٹ کو دیگر اونٹوں کے حساب سے الگ نہیں کیا جائے گا (یعنی دبلے پتلے طاقتور اور کمزور سب اونٹ اس میں شام ہیں) جس نے اللہ سے اجرت کی امید پر دیدیا تو اس کے لئے اجر ہے اور جس نے دینے سے منع کیا ہم اس کے مال اور کچھ حصہ لیں گے یہ ہمارے رب کے حقوق میں ایک ثابت حق ہے اور آل محمد کے لئے اس میں کوئی حصہ نہیں۔

ابن الملقن البدر المنیر نامی کتاب میں اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں: بھز تک اس حدیث کی سند صحیح ہے حفاظ حدیث نے بھز کی حدیث سے دلیل لینے میں اختلاف کیا ہے یحیٰ ابن معین کے ہاں وہ ثقہ ہے ان کے والد اور دادا سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو کہا کہ اگر اس سے کوئی ثقہ روایت لیتا ہے تو صحیح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے یحیٰ ابن معین کے کلام کو بغیر کسی نقد ذکر کیا ہے اگرچہ بعض علماء سے اس سند کی ضعف بھی نقل کی

ہے۔ کہتے ہیں: یحییٰ ابن معین اس کے احوال میں فرماتے ہیں: اگر بھز سے کوئی ثقہ روایت لے تو سند صحیح ہو گی، ابو حاتم فرماتے ہیں: بھز کی حدیث لکھی جاتی ہے البتہ دلیل میں پیش نہیں کی جاسکتی، امام شافعی کے ہاں بھز کی سند حضنت نہیں ہے، اہل علم کے ہان یہ حدیث ثابت نہیں اگر ثابت ہو بھی تو ہم کہہ دیتے، امام احمد سے پوچھا گیا کیا وجہ ہے اس حدیث کی تو اس کے سامنے سند پیش کی گئی کہا کہ سند صحیح ہے۔ امام حاکمؒ حدیث کی تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا، امام ذہبی نے بھی اس نسخے کی تصحیح کی ہے۔

66۔ تعزیر بالمال کو منع کرنے والوں اس حدیث کی وجہ بیان کی ہے اس طور پر کہ حدیث کہ ظاہر پر عمل کرنا مستبعد ہے جیسا کہ حدیث میں ہے (کسی مسلمان مرد کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لینا جائز نہیں) پھر ان لوگوں کی جو ممانعت ہے وہ زکاۃ نہ دینے والے کے مال سے کچھ حصہ روکنے والی حدیث ختم ہو گئی اور یہ ان احادیث کے مخالف ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے زکاۃ جمع کرنے والوں کو زکات والے شخص سے مقررہ مقدار سے زیادہ لینے کی منع کیا ہے، ان میں سے بعض لوگوں نے بھز بن حکیم کی روایت قبول کی ہے البتہ معنی میں تاویل کی ہے جیسا کہ امام خطابیؒ اس حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں: ابراہیم حربیؒ بھز بن حکیم کی حدیث کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ مال زکوۃ میں اچھا مال لیا جائے جیسا کہ اس پر ایک سال والا جانور واجب ہے، جس پر سال اور عدد کے اعتبار سے اضافہ نہ ہو، البتہ اچھا مال لیا جائے جس میں قیمت کے اعتبار سے صدقہ میں بھی اضافہ ہو گا۔ حدیث میں ایک اور تاویل ہے بعض علماء کے ہاں وہ یہ کہ ان سے مال وصول کیا جائے گا اگرچہ مال ہلاک ہو کر کچھ حصہ بچا ہو جیسا کہ ایک آدمی کے پاس ہزار بکریاں ہوں سب ہلاک ہو جائے سوائے بیس کے تو ان بیس میں بھی آدھی بکریاں بقیہ مال کا نصف سمجھ کر وصول کی جائیں گی اور یہ احتمال ہے، اگرچہ یہ وصول ہونے والا مال اس کے علاوہ جس کو ہم نے بیان کیا تھا،

67۔ بعض لوگوں کے ہاں بھز کی حدیث متکلم فیہ یا منسوخ ہونے کی وجہ سے قبول نہیں ہے جیا کہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: امام شافعی فرماتے ہیں: اہل علم یہ ثابت نہیں کرسکتے کہ اس سے صدقہ اور کچھ حصہ خیانت سے ملا ہوا اونٹ کا لیا جائے، اگر یہ ثابت ہوتا تو ہم اس کے قائل ہو جاتے۔ شیخ فرماتے ہیں امام ابوداؤد نے اس حدیث کی تخریج کی ہے سنن میں، باقی تاون کا دوگنا جس حدیث میں وہ ابتداء اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا جس پر امام شافعیؒ نے براء بن عازب کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں اس کے اونٹ بیکار ہونے کی خبر ہے اس حدیث میں آپ علیہ السلام سے تاوان دوگنا ہونے کو کسی نے نقل نہیں کیا بلکہ اس میں ضمان کا حکم ہے اور اس چیز کا احتمال بھی اسی سے ہوا ہے۔

68۔ امام نوویؒ نسخ کے قول پر بات کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اصحاب کا اتفاق نہ لینے پر ہے وہ اور امام شافعی اور امام بیہقیؒ بھز بن حکیم کی حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے اگرچہ اس وقت مالی سزا تھی، (لیکن) لیکن یہ جواب دو وجہوں سے کمزور ہے ا۔ ان کا یہ دعویٰ کرنا کہ ابتداء اسلام میں جرامنہ مالی ہی تھا یہ ثابت نہ مشہور، ۲۔ نسخ میں تاریخ کا معلوم ہونا ضروری ہے اور اس حدیث کے منسوخ ہونے پر کوئی تاریخ معلوم نہیں، صحیح جواب امام شافعیؒ اور امام حاتمؒ کا اس کو ضعیف قرار دینا ہے۔

69۔ جو لوگ اس حدیث سے استدلال کر کے تعزیر بالمال کے جواز کے قائل ہیں ان کی طرف سے ممانعت کرنے والوں کے لئے جواب یہ ہے کہ یہاں ظاہر حدیث (ابن الملقن کی تصحیح کے بعد تسلیم کرتے ہوئے) پر عمل کرنے سے استبعاد دو طرف سے آتا ہے: اول: یہ حدیث بعض دیگر احادیث جیسا کہ لایحل مال۔۔۔ والی حدیث کے بظاہر مخالف ہے، دوم: زکات نہ دینے والے سے دوگنا مال وصول کرنا یہ اس نہی کے مخالف ہے جس میں زکات دینے والے شخص سے زائد لینا کا منع کیا گیا ہے اور نصوص عامہ کے بھی مخالف ہے جس میں استحقاق سے زیادہ لینے کو منع کیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ **(البقرۃ۱۹۴)ترجمہ:** حرمت والے مہنہ کا بدلہ حرمت

والا مہینہ ہے اور حرمتوں پر بھی بدلے کا احکام جاری ہوتے ہیں چنانچہ اگر کوئی شخص تم پر زیادتی کرے تو تم بھی ویسی ہی زیادتی اس پر کرو جیسی زیادتی اس نے تم پر کی ہو، اور اللہ سے ڈرتے رہو اور اچھی طرح سمجھ لو کہ اللہ انہی کا ساتھی ہے جو اس کا خوف دل میں رکھتے ہیں۔

جہاں تک پہلے استبعاد کا تعلق ہے تو اس کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ جو نصوص دوسروں کے پیسے میں ان کی رضامندی کے بغیر تصرف کی ممانعت کرتی ہیں دراصل وہ عام حالات میں اصل حکم پر دلالت کرتی ہے، بالکل اسی طرح جیسے کسی بے گناہ انسان کی ذات کو نقصان پہنچانے کی ممانعت کا تعلق عام صورتوں کے ساتھ ہے البتہ اگر وہ جرم کرتا ہے تو جج کو حق ہے کے اس کے جسم کے ساتھ سزا دینے کی صورت میں تعرض کرے۔ تو اس نص کی بنیاد پر- جو کہ تعزیر بالمال جب اس سے کوئی مصلحت حاصل ہو رہی ہو کے جواز پر دلالت کر رہی ہے- قاضی کو جرم کے ارتکاب کی صورت میں مال سے تعرض کے جواز کا حق زیادہ بہتر ہے اس کے بادئ نظر میں غلط ہونے سے۔

اور دوسرے استبعاد کا یہ جواب ممکن ہے کہ اولا تو زکاۃ میں واجب مقدار سے زائد لینے کی ممانعت کا تعلق حساب زکاۃ میں زائد لینے سے ہے جبکہ حدیث الباب کا تعلق زکاۃ نہ دینے والے سے جرمانہ وصول کرنے سے متعلق ہے اور اس کو زکاۃ نہیں سمجھا جاتا جیسا کہ واضح ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ "شطر" کا کلمہ جو کہ حدیث میں وارد ہوا ہے ممکن ہے کہ وہ نصف کے معنی میں نہ ہو بلکہ مطلقا جزء کے معنی میں ہو اور یہ (معنی) کتب لغت میں معروف ہے[1]۔ اس صورت میں حدیث کا منشا یہ ہوگا کہ امام کو حق ہے کہ وہ ایک مناسب حصہ مانعین زکاۃ کے مال میں سے ان پر لازم قرار دے دے اور اس صورت میں ظاہر حدیث پر عمل بعید نہیں ہوگا واللہ سبحانہ تعالی اعلم

پھل چور پر جرمانہ عائد کرنے کی حدیث اگر چوری پر حدلازم نہ ہوتی ہو:

70-اور وہ وہ حدیث ہے جسے ابوداؤد نے سنن میں عبداللہ بن عمرو بن العاص (رضی اللہ عنھما) سے روایت کیا ہے، اور وہ روایت کرتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت پر لٹکے ہوئے پھلوں کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا جس نے اپنے منہ سے حاجت کی چیز میں سے کچھ کھالیا کچھ چھپائے بغیر تو اس پر کچھ لازم نہیں اور جو اس میں سے کچھ نکال کر لے کے جائے تو اس کے ذمے گئے کا دوگنا اور سزا ھے۔ اور جرین (کھجوریں خشک کرنے کی جگہ) میں رکھنے کے بعد جو اس سے چوری کر لے اور اس کی قیمت ایک ڈھال تک پہنچ جائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور جس نے اس سے کم چوری کیا تو اس کے ذمے اس دوگنا اور سزا ھے [2]

المنذری نے کہا: اسے ترمذی[3] النسائی[4] اور ابن ماجہ[5] نے اسے مختصر اور طویل ذکر کیا ہے۔ اور ان میں سے بعض نے عبداللہ بن عمرو کی روایت سے کہا اور بعض نے ان کے دادا سے، البتہ ان کے دادا کا نام نہیں لیا۔

امام نسائی نے اس حدیث کو المجتبیٰ میں روایت کیا اور عمرو کی سند سے اس پر خاموشی اختیار کی۔

[1] تاج العروس 12: 168

[2] سنن أبی داود، کتاب الحدود، باب ما لا قطع فیه

[3] سنن الترمذی، أبواب البیوع، باب ما جاء فی الرخصة فی أکل الثمرة للمارة

[4] السنن للنسائی کتاب الحدود، الثمر یسرق بعد ما یؤویه الجرین، حدیث 4959

[5] سنن ابن ماجه کتاب الحدود، باب من سرق من الحرز، حدیث، 2596

راویت ہے عمرو بن شعیب سے وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد سے اور انکے والد انکے دادا عبداللہ بن عمرو سے کہ مزینہ کا ایک آدمی رسوال اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیااور کہنے لگا اے اللہ کے رسول آپ پہاڑ میں حریسہ (ایسی بکری جس کو باڑے میں پہنچنے سے پہلے رات ہو جائے) کو کیسے دیکھتے ہیں (یعنی اس کو پکڑنے کا حکم کیا ہے)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" : کہاس میں وہ اور اس کی مثل اور قید ہے اور چرنے والے مویشیوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گاسوائے اس کے جو حفاظت میں ہواور اس کی قیمت ڈھال کی قیمت تک پہنچ جائے اور اگر ڈھال کی قیمت تک نہیں پہنچا تو یہ اس (چور) پر اس مویشی کی قیمت کا دو گناہ جرمانہ ہے اور قید ہو گی۔

اس نے کہا : یا رسول اللہ، (درخت) پر لٹکے ہوئے پھل کا کیا حکم ہے؟

اس نے کہا" :وہ اور اس جتنا اور اس کے ساتھ مزید اتنا(یعنی دوگناہ)اور قید۔ درخت پر لٹکے ہوئے پھلوں (کی چوری) میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا، سوائے اس کے جو ٹوکری میں ہو، پس جس (پھل) کو ٹوکری میں سے چوری کیا جائے گا اگر وہ ڈھال کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر وہ ڈھال کی قیمت کو نہیں پہنچتا تو اس میں اس کی قیمت کا دوگناہ جرمانہ ہے اور قید ہے۔

71-پس حدیث کا چور پر بطور سزا چوری کے پھل کی دوگنی قیمت کا لازم کرنا اور چوری کی بکری کی دوگنی قیمت کا لازم کرنا- جب حد سرقہ کی شرائط پوری نہ ہو رہی ہوں جیسے حفاظت اور نصاب- یہ تعزیر بالمال ہی کے قبیل سے ہے۔ اور غرامہ مالیہ سے منع کرنے والوں نے اور وہ جمہور ہیں اس حدیث پر عمل کرنے سے عذر کیا ہے اور انہوں نے اس کو دوسرے دلائل کی بنیاد پر منسوخ پر محمول کیا ہے جیسا کہ بیہقی کی روایت پہلے گزری ہے اسطور پر کہ انہوں نے کہا کہ چوری کرنے والے پر دوگناہ جرمانہ ابتداء اسلام میں تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور امام شافعی نے اس کی تنسیخ پر براء بن عازب کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں انکی اونٹنی کو ضائع کرنے کا واقعہ ہے۔ اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوگناہ جرمانہ لگانا منقول نہیں ہے۔ بلکہ آپ سے فقط (اس کی قیمت کا) تاوان منقول ہے۔ علامہ سندی رحمہ اللہ نے امام نساءی کی روایت پر تعلیق فرمائی ہے کہ (غرامۃ مثلیہ): تثنیہ کے ساتھ ہے اور امام ابو داؤد کے بعض نسخوں میں مفرد بھی ذکر کیا گیا ہے اور شریعت کے قواعد کے لحاظ سے یہ (مفرد) تعزیر بالمال کے باب میں تثنیہ اور اس (تعزیر بالمال) اور سزا کو جمع کرنے سے زیادہ واضح ہے اور اس کی مطابقت کی مثالیں زیادہ ملتی ہیں۔

لیکن جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ امام نووی رحمہ اللہ کے نزدیک تنسیخ کا دعوی ضعیف ہے۔ اور انکا کلام معقول ہے اور اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں ذکر کیا ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حاطب بن ابی بلتعۃ رضی اللہ عنھما پر دو گنا والا جرمانہ کیا تھا۔

حدثنا أبو مصعب، قال :حدثنا مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه،عن يحيى بن عبد الرحمن ابن حاطب، أن رقيقا لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر :إني أراك تجيعهم، والله لأغر منك غزما يشق عليك، ثم قال للمزني :كم ثمن ناقتك؟ قال :أربعمائة درهم، قال عمر :أعطه ثمانمائة درهم

یحی بن عبد الرحمن بن ابی حاطب سے مروی ہے کہ حاطب بن بلتعۃ کے غلاموں نے مزنیہ کے ایک آدمی کی اونٹنی چوری کی اور اسکو ذبح کر دیا، اس معاملے کو حضرت کے سامنے پیش کیا گیا آپ رضی اللہ عنہ نے کثیر بن صلت کو ان کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا پھر فرمایا میں دیکھ رہا ہوں کہ آپ ان کو بھوکا رکھتے ہیں اللہ کی قسم میں آپ پر ایسا جرمانہ لگاؤں گا جو آپ پر بھاری ہو گا پھر آپ نے مزنی سے کہا کہ تمہاری اونٹنی کی قیمت کیا تھی اس نے کہا چار سو درھم حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس کو آٹھ سو درھم ادا کرو۔[6]

[6] موطأ الإمام مالك، كتاب الأقضية، حديث ٢٩٠٥

72-امام احمد رحمہ اللہ نے اس کا ظاہری معنی لیا ہے، لیکن انہوں نے اس حکم کو اتنا عام نہیں سمجھا کہ اس پر غرامہ مالیہ کے مطلق جواز کو قیاس کیا جا سکے۔ بلکہ انہوں نے اس حکم کو اپنے مورد میں منحصر سمجھا ہے۔ لیکن حنابلہ میں سے امام ابو بکر رحمہ اللہ اسی طرف گئے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں کا حکم ہر اس چوری کی چیز کی طرف متعدی ہوتا ہے جو کسی محفوظ جگہ پر نہ پڑی ہو۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے فرمایا:

"فصل :اور اگر اس نے درخت پر لٹکا ہوا پھل چوری کیا تو اسے دو گنا جرمانہ ادا کرنا پڑے گا اور یہی بات امام اسحاق رحمہ اللہ نے کہی مذکورہ حدیث کے بارے میں اور امام احمد رحمہ اللہ نے کہا :میں اس ادائیگی کی وجہ نہیں جانتا۔ اکثر فقہاء نے کہا ہے کہ اس میں ایک مثل سے زیادہ پسندیدہ نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا :میں فقہا میں سے کسی کو نہیں جانتا جس نے دو مثل جرمانہ کا قول کیا ہو، اور شوافع کے بعض اصحاب نے اس خبر پر عذر بیان کیا ہے کہ یہ خبر اس وقت کی ہے جب اموال کے ذریعے بھی جرمانہ ہوتا تھا اور پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا ہمارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے جو کہ ایسی حجت ہے جس کی مخالفت جائز نہیں مگر جب اس کے مقابلہ میں اس جیسی یا اس سے بڑی دلیل آجائے۔ یہ جو بغیر دلیل کے محض نسخ کے احتمال کی وجہ سے عذر بیان کیا۔

اور یہ جو بغیر دلیل کے محض احتمال کی وجہ سے نسخ کا دعویٰ کیا جاتا ہے یہ بالاجماع فاسد ہے۔ پھر یہ ایک اور وجہ سے بھی فاسد ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی وجہ سے کہ آپ نے فرمایا" اور جس نے چوری کی جب اس کو جرین میں رکھا جا چکا تھا اور اس کی قیمت ڈھال کی قیمت کو پہنچ گئی تو اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔" پس آپ نے ہاتھ کاٹنے کے وجوب کو دوگنا جرمانے کے ساتھ ذکر کیا اور یہ اس چیز کو باطل کر دیتا جو اس نے کہا۔ اور امام احمد نے استدلال کیا ہے حضرت عمر نے حاطب بن ابی بلتعہ کو قیمت کا دوگنا جرمانہ کیا جب اس کے غلاموں نے مزنیہ قبیلے کے شخص کی اونٹنی کو ذبح کیا۔ اور اثرم نے دونوں حدیثیں اپنی سنن میں ذکر کی ہیں۔ ہمارے حضرات کہتے ہیں کہ چرنے والے جانوروں میں جب ان کو چراگاہ سے چوری کیا جائے جب وہ محفوظ جگہ پر نہ ہوں تو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔ حدیث کی وجہ سے۔

اور یہ عمرو بن شعیب کی حدیث میں ذکر ہے کہ ایک سائل نے پوچھا اے اللہ کے نبی حریسہ بکری کا کیا حکم ہے آپ نے فرمایا اس کی قیمت اور اس کا مثل اس کے ساتھ اور قید اور جو باڑے میں ہو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا جب اس کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو۔" اور ابن ماجہ کی روایت کے الفاظ ہیں اور ان کے علاوہ میں قیمت سے زیادہ کا جرمانہ نہیں لیا جائے گا اور اگر مثلی ہو تو اس کی مثل لی جائے گی۔ اور یہی ہمارے اصحاب اور دیگر کا قول ہے سوائے ابو بکر کے کہ وہ غیر محفوظ چیز کی چوری کی صورت میں دو گنا جرمانے کے قائل ہیں ثمر معلق اور حریسہ جبل پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور حاطب بن بلتعہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے۔ اور ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ مثلی میں اسی کی مثل جرمانہ ہو گا اور قیمی میں اسی کی قیمت کا تلف، غصب، چھیننے اور اچکنے اور دیگر جرمانوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور ان دو حدیثوں میں اصل کی مخالفت کی گئی ہے لہذا وہ اپنے مورد پر بند رہے گی۔ اور اس کے علاوہ میں اصل حکم باقی رہے گا۔

حرم مدینہ کے کاٹے درخت اور شکار کو سلب کرنے کی اباحت والی حدیث

اور اسے روایت کیا مسلم نے اپنی صحیح میں" روایت ہے عمرو بن سعد سے کہ سعد عقیق سے اپنے گھر کی طرف سوار ہوئے تو آپ نے ایک غلام کو درخت کاٹتے یا اس سے لکڑیاں بناتے دیکھا تو آپ نے وہ سلب کر لیا۔ جب سعد بن ابی وقاص واپس آئے تو غلام کا مالک آیا اس نے ان سے بات کی کہ وہ ان کو گھاس واپس کر دے جو ان کے غلام سے لی تھی تو انہوں (سعد) نے کہا معاذ اللہ میں ایسی چیز کو واپس کروں جو مجھے رسول اللہ نے عطا کی ہو اور واپس کرنے سے انکار کر دیا اور امام ابو داؤد نے الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ اسی حدیث کو روایت کیا فرمایا میں نے سعد بن ابی وقاص کو دیکھا کہ انہوں نے ایک آدمی کو پکڑا جو مدینہ (جس کو حضور نے حرم قرار دیا) میں شکار کر رہا تھا۔ پس آپ نے اس کے کپڑے چھین لیے۔ کچھ دیر بعد اس کے موالی آگئے اور آپ سے اس بارے میں بات کرنی شروع کر دی تو آپ نے فرمایا کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جگہ کو حرم

قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کوئی شخص کسی ایسے شخص کو پکڑے جو مدینہ میں شکار کر رہا ہو تو اسکو چاہیے کہ وہ اس سے کپڑے چھین لے۔ پس میں تمہیں وہ چیز واپس نہیں کروں گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے عطا کی ہے۔ لیکن اگر تم چاہو تو میں تمہیں اسکی قیمت دے دوں۔

74- امام شافعی نے ظاہر روایت کا اعتبار کیا ہے اپنے پرانے قول کے مطابق اور امام نووی نے اسی کو ترجیح دی ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا حدیث میں امام شافعی کے قدیم قول کی دلیل موجود ہے کہ جس نے مدینہ کے حرم میں شکار کیا یا اس کے درخت کو کاٹا تو یہ چیزیں اس سے سلب کر لی جائیں گی۔ اور اسی طرح سعد بن ابی وقاص اور صحابہ کی ایک جماعت نے قول کیا ہے۔ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ صحابہ کے بعد امام شافعی اپنے قدیم قول کے مطابق کے علاوہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ اور زمانہ بھر کے ائمہ نے اس کی مخالفت کی ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ ان کی مخالفت کوئی نقصان نہیں پہنچائے گی جبکہ ان کے پاس حدیث (بطور دلیل ہے) اور یہی قدیم قول ہی اختیار کیا گیا ہے اس کے مطابق حدیث اور عمل صحابہ کی وجہ سے اور اس کو رد کرنے والی کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ ضمان کی کیفیت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شکار، گھاس اور درخت کا ضامن ہو جیسا کہ حرم مکہ میں ہوتا ہے۔ جبکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ شکاری، درخت کاٹنے والے اور گھاس کاٹنے والے سے سلب کیا جائے گا اور اس کے مطابق سلب کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ صرف کپڑوں کو لے لے جبکہ ان دونوں صورتوں میں سے زیادہ صحیح۔ اور اسی کا کہا ہے جمہور نے) کہ یہ کفار کے سلب قتیل کی طرح ہے پس اس میں اس کا گھوڑا، ہتھیار، خرچہ اور دیگر اشیاء جو کہ قتیل کے سلب میں داخل ہیں۔ اور سلب کے مصرف میں تین صورتیں ہیں ہمارے حضرات کے ہاں اور یہی زیادہ صحیح ہے کہ وہ سالب کی ہیں اور یہی سعد کی روایت کے موافق ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ مدینہ کے مساکین کے لیے ہے۔ اور تیسری صورت یہ ہے یہ بیت المال کے لیے ہے۔ اور جب اس سے سلب کیا جائے گا تو اس کے سارے کپڑے اتار لیے جائیں گے سوائے ستر کو چھپانے والوں کے۔ اور کہا گیا ہے کہ ستر چھپانے والوں کو بھی اتار لیا جائے گا اور ہمارے اصحاب (احناف) نے کہا ہے مطلق شکار کی وجہ سے سلب کر لیا جائے گا چاہے شکار کو جان سے مار دیا ہو یا نہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم

75- جبکہ جمہور اس حدیث کے ظاہر پر عمل کو جائز نہیں سمجھتے عام دلائل کی بنیاد پر جن کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے۔ علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حرم مدینہ سے متعلق اپنی آخری بحث میں فرمایا ہے کہ سلب کے تعزیر پر حدیث سعد (بن ابی وقاص) کے مطابق امام مسلم اور ان کے علاوہ دیگر محدثین کے نزدیک تعامل نہیں ہوا جیسا کہ آگے آئے گا بلکہ ابن بطال نے تو یہ کہا ہے کہ حدیث سعد امام مالک کے نزدیک درست ہی نہیں۔ میں اس کے مطابق اہل مدینہ کا عمل نہیں دیکھتا جیسا کہ عمدۃ القاری میں مذکور ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

76- بالجملہ تعزیر المال کا مسئلہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے۔ جن لوگوں نے اس کے جواز کا قول کیا ان کے مذہب کے سرے سے باطل ہونے کا نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ان کے قول کی بنیاد مرفوع نصوص ہیں جن کا منسوخ ہونا واضح دلیل کے ساتھ مذکور نہیں۔

جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا اور اسی طرح بعض خلفائے راشدین کے عمل سے اس کی دلیل ملتی ہے، اور بعض فقہاء جن کی لوگ اتباع کرتے ہیں انکا مذہب بھی ہے۔ اور معاصر فقہی مجمعوں نے جدید دور کی ضرورت کو دیکھتے ہوئے اس کو اختیار کیا ہے۔ اور وہ اس لئے ہے کے بہت سارے جرائم میں قید وبند یا کوڑے تمام احوال میں وہ ممکن یا مناسب نہیں ہوتے۔ مثلاً ٹریفک کے قوانین کی مخالفت یا حکومت کے مصلحت عامہ کے لیے بنائے گئے قوانین کی مخالفت۔

پس مجمع الفقہ الاسلامی کے ٹریفک حوادث سے متعلق فیصلوں میں ذکر ہے کہ اور جس چیز کا مصلحت تقاضہ کرتی ہے اس میں تمام قسم کی سزاوں کا جاری کرنا بھی ہے اور انہیں میں سے ایک تعزیر مالی ہے اس شخص کے لیے جو ٹریفک کے قوانین کی مخالفت کرے۔

ٹریفک قوانین کی مخالفت پر مالی جرمانے سے متعلق بحث میں مملکت سعودیہ کے کبار علماء نے فیصلہ کیا کہ وہ قید ڈرائیونگ لائسنس ضبط کرنے اور مالی جرمانے، بعض علماء کے نزدیک ڈرائیونگ سے روکنے اور اس جیسے اقدامات کے ذریعے (ٹریفک قوانین کی مخالفت کی) روک تھام کرے اور امن، مصلحت اور اطمئنان کی حفاظت کرے۔

77-اس موضوع سے مناسب ایک بحث وہ ملزم پر جب اس کی وقتی رہائی کی جارہی اس وعدہ پر کہ جب بھی اس کو عدالت بلائے گی تو وہ آئے گا۔بس اس پر اس معاہدہ کی مخالفت نہ کرنے کی صورت میں کوئی مالی جرمانہ نہیں۔پس یہاں اس کا اور کوئی بدل نہیں کہ اس کو حتمی حکم تک روکا جائے اس وجہ سے بھی کہ جرائم پیشہ لوگوں کی تعداد بڑھتی جارہی ہے اس لیے حتمی فیصلہ جج کے سامنے آنے والے مقدموں کی کثرت کی وجہ سے بہت وقت طلب ہے۔لہذا ملزم کو اس طویل وقت تک قید کرنا تنگی کا باعث بنتا ہے اور قیدیوں کی تعداد میں اضافے کا باعث بنتا ہے جبکہ ان پر کوئی جرم بھی ثابت نہیں ہوا ہوتا۔اس (جرم ثابت ہونے سے پہلے قید) کی بہت تھوڑے وقت کے لیے اجازت دی گئی ہے۔اور اس کا تصور نہیں کہ اسکو مہینوں سالوں جیل میں ٹھہرایا جائے یہاں تک کہ اس پر جرم ثابت ہو جائے۔پس اگر ملزم اس بات کا عہد کرلے کہ جب بھی اس کو عدالت طلب کرے گی وہ آجائے گا اور اس کی مخالفت کی صورت میں اس پر کو کوئی مالی جرمانہ نافذ کردیا جائے تو اس میں قید کی تنگی کی کمی، لوگوں کی آزادی کی حفاظت جو کہ ان کا جرم ثابت ہونے سے پہلے کا اصلی حق ہے جیسی مصلحتیں جمع ہو جاتی ہیں۔

78-سعودی عرب میں اسی کے مطابق عمل ہوتا ہے۔اس سے متعلق سزاوں کا خلاصہ ڈاکٹر اشرف توفیق شمس الدین نے اپنی کتاب "شرح القانون الاجرائات الجنائیہ" اور اس کی عبارت یہ ہے،

"رہائی کو کفالت پر معلق کرنا:

رہائی کو پہلے کفالت پیش کرنے پر موقوف کرنا جن مقدموں میں قید واجب نہیں ہے جائز ہے۔اور تفتیشی جج احوال کے مطابق کفالت کی مقدار مقرر کرے گا۔اور کفالت کی مقدار طے کرنے میں ایک جزء اس جرم کا لحاظ سے خاص رکھے گا جو صادر ہوا تاکہ وہ جزء اس کا پورا بدل بن سکے اور ملزم تحقیق و تفتیش کی کسی پیشی میں غیر حاضر نہ ہو اور فیصلہ صادر ہونے کے وقت پیش ہو اور جتنے واجبات اس پر لگتے ہیں ان کی ادائیگی پر قائم رہے۔اور ایک جزء بالترتیب آنے والی چیزوں کی ادائیگی کے لیے مختص کرے اول: وہ خرچے جو حکومت نے کیے۔دوم ان مالی جرمانوں کے لیے جن کا ملزم پر فیصلہ ہو چکا ہے۔اور جب کفالت کو بغیر تخصیص کیے مقرر کیا جائے تو اس کو حاضر رہنے کی ضمانت، دوسرے واجبات جن کی ادائیگی ضروری ہے اور فیصلہ کے نفاذ سے نہ بھاگنے کے لیے شمار کیا جائے گا۔" المادۃ146 أ۔ج

" اور کفالت کی مقدار کی ادائیگی ملزم یا اس کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ادا کی جائے گی اور یہ مقرر مقدار نقدی طور وزارت خزانہ کے پاس ہوگی یا سرکاری بانڈز یا سیکیورٹیز میں رکھوائی جائے گی۔" المادۃ147 أ۔ج

کفیل ہونے کیلئے شرائط :

94 - کفیل کا مسلمان یا مرد ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کسی کافر اور عورت کی ضمانت صحیح ہے۔۔ البتہ مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی عورت کا شوہر ہو تو اس کی ضمانت صرف اس کے مال کے ایک تہائی میں درست ہے، اور اس سے زیادہ کچھ بھی اس کے شوہر کی اجازت پر منحصر ہے۔ شوہر چاہے تو سب ک واپس کردے یا سب کو منظور کردے۔

(رد المختار، 16:19 اور20 ، پیراگراف 25344 اور اس کے بعد۔)

بچے اور دیوانے کی کفالت:

95 -لیکن فقہا یہ شرط لگاتے ہیں کہ ضامن عطیہ دینے کا اہل ہو، کیونکہ کفالت عطیات (تبرعات) میں سے ہے

اور اس کے مطابق کسی لڑکے یا پاگل شخص کا کفالت کرنا درست نہیں، چاہے وہ اجازت دہندہ ممیز ہو یا سرپرست اور ٹرسٹی کے ذریعہ مجاز ہی کیوں نہ ہو۔کیونکہ یہ اس مال کو اپنے ذمہ لازم کرنا ہے جس میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔اس میں البتہ علامہ ابن عابدین نے فرمایا: جب تک کوئی ولی اس کے نفقہ وغیرہ جیسی ضروری چیزوں کے لیے قرض رقم نہ لے اور اسے حکم دے کہ وہ اپنی طرف سے رقم کی ضمانت دے، تو یہ ضمانت صحیح ہے، کیونکہ قرض کی ضمانت اس پر لازم لازم ہوگئی یعنی بچے پر کسی شرط کے بغیر لازم ہوگئی اور یہ شرط اس میں مزید پختگی کا اضافہ کرتی ہے اس لیے وہ(متبرع) عطیہ دینے والا نہیں بنا۔اور سرپرست کا حکم ادائیگی کی اجازت بن جائے گا۔ دیتا ہے، کیونکہ وصی ادائیگی میں اس کی نیابت کرتا ہے لہذا اگر وہ اسے ضمان کا حکم دے تو گویا اس نے ادائیگی کی اجازت دے دی اس لئے اس پر ادائیگی واجب ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ بچے سے اس مال کا مطالبہ کفالت کی وجہ سے کیا جاسکے گا مطالبہ کر رہا ہے اس رقم کے اور یہ کفالت نہ ہوتی تو صرف ولی سے اس کا مطالبہ ہوتا۔ ساتھ ضمانت کے تحت، اور اگر یہ نہ ہوتی تو صرف ولی کی ضرورت ہوتی۔(الشرح الکبیر الدردیر مع الدیسوقی حاشیہ 3:330)

اور یہ جو ہم نے بات ذکر کی کہ بچہ کفیل نہیں بن سکتا اگرچہ وہ ممیز ہی کیوں نہ ہو یہ شافعیہ اور حنابلہ کے دو اقوال میں سے صحیح قول ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے(۔ المغنی از ابن قدامہ 5:78)۔

مریض کی طرف سے کفالت:

96 - اسی طرح مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک تہائی کے علاوہ بیمار کی کفالت صحیح نہیں ہے۔کیونکہ یہ وصیتکے حکم میں ہے(الشرح الکبیر الدردیر مع الدسوقی 3:330 اور المغنی از ابن قدامہ 5:79 اور80)۔ ابن عابدین رحمہ اللہ نے فرمایا: لیکن اگر وہ کسی وارث کی کفالت کرے یا کسی وارث کی طرف سے کفالت کرے تو یہ ہرگز جائز نہیں، اور اگر اس پر اتنا قرض جو اس کے پورے مال کو گھیر چکا ہو تو یہ کفالت باطل ہے۔اور اگر اس نے کفالت کی اس حالت میں کہ اس پر کوئی قرض نہ ہو پھر اس نے کسی اجنبہ کیلئے اتنے قرض کا اقرار کیا جو اس کے پورے کو گھیر لیتا ہو اور پھر وقت پا گیا تو جس شخص کیلئے اقرار کیا گیا ہے وہ اس کے چھوڑے ہوئے مال کا زیادہ حقدار ہے بنسبت اس شخص کے جس کی کفالت کی گئی ہے۔اور اگر وہ قرض پورے مال کو نہ گھیرتا ہو تو پھر قرض کے بعد رہ جانے والی تہائی سے کفالت پوری ہوتی ہو تو کفالت کا مکمل معاملہ درست ہے ورنہ ایک تہائی کے بقدر درست ہے۔اور اگر مریض نے یہ اقرار کیا کہ کفالت اس کی حالت صحت میں تھی، تو اس پر لازم ہے کہ اس کی تمام رقم اس کے مال میں لازم ہو جائے گی واجب بشرط یہ کہ کفالت نہ کسی وارث کیلئے ہو اور نہ ہی کسی وارث کی طرف سے ہو(رد المحتار 16:20 باب25348)۔

جہاں تک شوافع کی بات ہے تو ان کے نزدیک مریض کی کفالت صحیح ہے جب تک کہ قرض مریض کے پورے مال کو گھیر نہ چکا ہو اور قاضی نے اس کا فیصلہ دیا ہو تو اس کا باطل ہونا ظاہر ہے بخلاف اس کے کہ اس کے پاس کچھ رقم ائی یا قرض سے مکمل بری کیا گیا یا اس کے کچھ حصے سے بغیر ادائیگی کے بری کیا گیا ہو یا کسی نے اس کی طرف سے بغیر کسی عوض کے ادائیگی کی ہو تو اس صورت میں کفالت (ضمان) صحیح ہے(نھایۃ المحتاج 4:434 و قلیوبی و عمیرہ 2:323 اور324)۔

مکفول عنہ (ضمانت شدہ) کیلئے شرائط:

97 -جہاں تک مکفول عنہ کا تعلق ہے تو حنفی مکتب نے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ کفیل کو معلوم ہو۔ ابن الہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں : " تعلیق اور اضافت میں مکفول عنہ کی جہالت (نامعلوم ہونا) کفالت کی درستگی کیلئے مانع ہے جبکہ تنجیز میں مانع نہیں ہے۔ مثال کے طور پر :اگر اس نے کہا :(ما ذاب لک علی أحد من الناس أو ما بایعت أحداً فھو علي) جو اپ کا کسی پر لازم ہو جائے یا آپ نے کسی کو جو بیچا تو وہ میرے

ذمے ہے۔ تو یہ کفالت درست نہیں ہے۔ کیونکہ جس چیز کی ضمانت لی جاتی ہے وہ مجھول ہے اس اضافت میں۔ اور اگر وہ کہے :(ما ذاب لأحد علیک، فھو علي)جو کسی کا اپ کے ذمہ واجب ہو جائے تو وہ میرے زمہ ہے۔ تومکفول لہ کی جہالت کی وجہ سے یہ درست نہیں ہے۔ اور اگر یہ کہا (ما غصبک فلان أو سرقک، فعلي)جو فلان نے آپ سے غصب کیا یا چوری کیا تو وہ مجھ پر ہے۔ یہ کفالت صحیح ہے کیونکہ وہ دونوں (جہالت مکفول عنہ وجہالت مکفول عنہ) نہیں ہیں۔ (فتح القدیر ۶/300 :)

فقہائے شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ مکفول عنہ کفیل کے ہاں معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ (المغنی از ابن قدامہ، 5:71 اور روضۃ الطالبین 4:240)

اگر مکفول عنہ فوت شدہ ہو:

98۔اگر مکفول عنہ مردہ ہو تو اس کے قرض کی ضمانت کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔ مالکیہ ،شوافع اور حنابلہ نے کہا :اس کے قرض کی ضمانت صحیح ہے اور ضامن سے اس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے چاہےاس نے اپنے دین کی تکمیل کے لیے پوری چیز چھوڑی ہو یا نہیں(اور حاشیہ الجلیل 5:97 اور المغنی از ابن قدامہ) ۔یہ امامابو یوسف اورامام محمد کا قول ہے۔ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ کفالت تب صحیح ہے جب اس نے اتنا مال چھوڑا ہو کہ وہ اس کے قرض کو پورا کر سکتا ہو۔ اگر وہ مفلسی کی حالت مر گیا تو اس کی موت کے بعد اس کی کفالت صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دنیوی احکام میں ایک ساقط قرض ہے اور کفالت صرف دین لازم کی ہوتی ہے سوائے اس کے کہ اس کفالت کی ابتدا اس کی موت سے پہلے کی گئی ہو تو وہ موت کے بعد تک جاری رہتی ہے۔ اسی طرح اگر موت کے بعد اس کو کوئی دین لاحق ہو گیا تو اس کی کفالت بھی صحیح ہے جیسے اگر اس نے کوئی گڑھا کھود لیا اور اس کی موت کے بعد اس سے کوئی چیز ضائع ہو گئی تو اس کے مال سے ضائع شدہ چیز کی ضمان ادا کیا جائے گا اور جان چلے جانے کی ضمانت اس کی عاقلہ پر ہے کیونکہ یہ دین سب کے وقت کی طرف منسوب ہے اور وہ ہے گڑھا کھودنا اس وقت جب ذمہ درست ہو۔

جمہور نے نے سلمہ بن الاکوع کی حدیث کو دلیل بنایا ہے جو امام بخاری سے روایت کیا ہے فرمایا :ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک جنازہ لایا گیا۔انہوں نے کہا :اس کی نماز پڑھو۔

اس نے کہا :کیا اس پر قرض ہے؟ انہوں نے کہا :نہیں،۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" :کیا اس نے کوئی چیز چھوڑ دی ہے؟ انہوں نے کہا :نہیں، تو آپ نے اس کا جنازہ پڑھایا۔ پھر ایک اور جنازہ لایا گیا تو انہوں نے عرض کیا :یا رسول اللہ اس کا جنازہ پڑھائیں۔اس نے کہا :کیا اس پر قرض ہے؟ کہا گیا :ہاں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" :کیا اس نے کچھ چھوڑا ہے ؟:۔ وہ کہنے لگے۔ تین دینار۔ پھر اس کا جنازہ پڑھایا۔ پھر تیسرے کو لایا گیا تو انہوں نے کہا :اس کا جنازہ پڑھائیں۔ اس نے کہا :کیا اس نے کچھ چھوڑا ہے؟ "انہوں نے کہا :نہیں، اس نے کہا :کیا اس پر قرض ہے؟انہوں نے کہا :تین دینار۔ فرمایا: اپنے ساتھی کا جنازہ پڑھاؤ ۔ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے کہا :یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لیے دعا کرو اور اس کا دین مجھ پر ہے پھر آپ نے جنازہ پڑھایا۔

تینوں ائمہ اور صاحبین نے فرمایا ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے میت کے لیے اپنے قرض کی ضمانت دی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تصدیق فرمائی، چنانچہ ثابت ہوا کہ مرنے والوں کے قرض کی ضمانت جائز ہے۔ جبکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ابو قتادہ کے قول کو تبرع کا وعدہ کرنے پر محمول کیا ہے نہ کہ فقہی کفالت پر۔

مکفول لہ کیلئے شرائط:

مکفول لہ کے شرائط کے بارے میں بات دو طرح کی ہے:

99 - اول :مالکیہ، حنابلہ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ مکفول لہ کیلئے کے لئے بلوغت اور عقل شرط نہیں ہے کیونکہ ہم نے جو ذکر کیا ہے کہ ان کے ہاں کفالت ایک انفرادی ال، دو طرفہ معاہدہ نہیں، تاکہ اسے مکفول لہ کے قبولیت کی ضرورت ہو، لہذا یہ ضروری نہیں ہے وہ قبول کرنے کا اہل ہو۔ابو حنیفہ اور محمد رحمہ اللہ نے فرمایا :یہ شرط ہے کہ ضامن کو سمجھدار ہونا چاہیے، اس لیے دیوانے اور بے عقل لڑکے کو قبول کرنا درست نہیں۔کیونکہ وہ قبول کرنے کے اہل نہیں ہیں ۔ کاسانی رحمہ اللہ نے فرمایا: ان کے سرپرستوں کا ان کی طرف قبول کرنا درست نہیں کیونکہ قبول کرنا اس کا معتبر ہے جس کیلئے ایجاب ہوا ہو اور جس کیلئے ایجاب ہوا ہے وہ قبولیت کا اہل نہیں ہے۔ اور جس نے قبول کیا ہے اس کیلئے ایجاب ہوا ہی نہیں لہذا اس کا قبول کرنا معتبر نہیں ہے۔ ہم نے ذکر کیا ہے کہ بعض حنفی شیوخ نے ابو یوسف کے قول کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔

100 ۔دوم۔احماف اور شوافع کے اصح قول کے مطابق مکفول لہ کا کفیل کو معلوم ھونا شرط ھے۔حتی کہ اگر اس نے لوگوں میں سے کسي ایک کي کفالت کي تو یہ کفالت جاءز نھیں ہے کیونکہ جب مکفول لہ مجہول ہو تو جس مقصد کیلئے کفالت شروع کی گئی ہے وہ حاصل نہیں ہوتا اور وہ ہے اعتماد و گارنٹی۔حنابلہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ مکفول لہ کی معرفت شرط نہیں ہے۔علامہ دسوقی فرماتے ہیں جیسا ضامن یہ کہے کہ میں اس قرض کا ضامن ہوں جو لوگوں کا زید پر ہے جبکہ اس کو وہ لوگ بعینہ معلوم نہ ہوں۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں ضامن کا ان دونوں کو جاننا ضروری نہیں۔ قاضی فرماتے ہیں ان کا جاننا اس قدر ضروری ہے تاکہ یہ جانا جاسکے کہ جس کی ضمانت لی جارہی ہے آیا وہ اس اچھے کام کا اہل بھی ہے یا نہیں؟اور یہ کہ جس کیلئے ضمانت لی جارہی ہو وہ معلوم ہو اور اس کی طرف ادائیگی ہو۔۔۔۔۔۔ اور ہماری دلیل حضرت علی اور قتادہ رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے کہ انہوں نے ان لوگوں کی ضمانت لی جن کو وہ نہیں جانتے تھے اور ان کی طرف سے لی جن کو نہیں جانتے تھے۔اور کیونکہ یہ ایک تبرع ہے اپنے اوپر مال لازم کرنے کی اس لئے جس کیلئے تبرع کی جارہی ہو اس کا جاننا ضروری نہیں ہے نذر کی طرح۔

مکفول بہ اگر دین ہو تو اس کیلئے شرائط:

101۔مکفول بہ جو کہ کفالت کا محل ہے وہ دین بھی ہو سکتا ہے اور عین بھی ہو سکتا ہے۔اگر وہ دین ہو تو اس کی کفالت کے صحیح ہونے کیلے اس دین کا صحیح ہونا شرط ہے اور دین صحیح وہ ہے جو ادائیگی یا بری کرنے سے ادا ہو لہذا شراکت اور مضاربت کے مال کی کفالت درست نہیں ہے کیونکہ مضارب اور شریک کے ہاتھ میں جو ہے وہ اس پر دین نہیں ہے بلکہ وہ امانت ہے نہ کہ دین۔ اس لئے اگر مال شرکت و مضاربت میں خسارہ ہو جائے بغیر قصد کے شریک اور مضارب اس کا ضامن نہیں بنتا۔البتہ مال مضاربت و شراکت میں تعدی ہونے کی شرط سے اس کی کفالت درست ہے کیونکہ کفالت کو ایک ملائم (مناسب) شرط کے ساتھ معلق کیا جاسکتا ہے جیسا کہ آگے آئے گا ان شاءاللہ۔اور اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے۔ علامہ مرغینانی حنفی فرماتے ہیں:اعیان مضمونہ کی کفالت اگرچہ ہمارے ہاں صحیح ہے بخلاف امام شافعی کے لیکن وہ اعیان اعیاں مضمونہ بنفسھا ہیں جیسے مبیع جسے بیع فاسد میں بیچا گیا ہو، اور خریداری کی نیت سے لی گئی چیز اور مغصوبہ چیز نہ کہ مضمون بغیرہ چیزیں جیسے مبیع اور مرہون اور نہ ہی امانت چیز جیسے ودیعت کی گئی چیز، عاریت پر دی گئی چیز، اجارہ پر دی گئی چیز، مال مضاربت اور مال شرکت۔

علامہ شربینی خطیب شافعی فرماتے ہیں: یصح ضمان رد کل عین ممن ھي في یدہ مضمونة علیہ کمغصوبة ومبیع لم یقبض کما یصح بالبدن...إلی قولہ : أما إذا مستعارة، ومستامة، لم تکن العین مضمونة علی من ھي بیدہ، کالودیعة والمال في ید الشریک، والوکیل، والوصي، فلا یصح ضمانھا؛ لأن الواجب فیھا التخلیة دون الرد). « ہر وہ عین جو اس کے ہاتھ میں ہو اس حال میں کہ وہ اس کی ضمانت پر ہو جیسے مغصوبہ چیز، عاریت پر دی گئی چیز، اجارہ پر دی گئی چیز، خریدنے کی نیت سے لی گئی چیز اور وہ مبیع جو ابھی تک قبضے میں نہ ہو ان سب کی کفالت صحیح ہے جیسے بدن کی

۔۔۔۔۔اس کے قول تک: البتہ اگر وہ جو س کے ہاتھ میں ہو اس کی ضمنات پر نہ ہو جیسے ودیعہ، وہ مال جو شریک، وکیل، وصی، کے ہاتھ میں ہے تو اس کی ضمانت لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ ان اموال میں تخلیہ ضروری ہے نہ کہ واپس کرنا۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں: اعیان مضمونہ کی کفالت صحیح ہے جیسے مغصوبہ چیز اور عاریت امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے اور امام شافعی کا دو میں آسے ایک قول یہ ہے۔۔۔۔۔۔ رہی بات امانات کی جیسے ودیعہ، اور وہ عین جو اجارہ پر دی گئی ہو اور شراکر و مضاربت اور وہ عین جو دھوبی اور درزی کو دی جاتی ہے ان چیزوں کی اگر کفالت کی جائے اس میں کسی تعدی کے بغیر تو کفالت درست نہیں ہے کیونکہ یہ چیزیں جن کے ہاتھ میں ہیں ان پر ان ضمان واجب نہیں ہے تو اس کی ضمنات لینے والے پر بھی ضمان واجب نہیں ہے۔ اور اگر اس ان چیزوں کی کفالت کی پھر اگر اس میں تعدی کی تو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا ظاہری قول اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کی کفالت صحیح ہے۔

فقہ حنبلی کی کتاب "کشاف القناع عن متن الاقناع" میں آیا ہے: اعیان مضمونہ کی کفالت صحیح ہے جیسے غص شدہ چیزیں اور عایت پر دی گئی چیزیں کیونکہ ان ضمانت صحیح ہے اور امانات کی کفالت صحیح نہیں ہے جیسے ودیعت مال شرکت و مضاربتالا یہ کہ تعدی کے شرط کے ساتھ اس کی کفالت کرلے۔

ابن الہمام حنفی حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: نقصان کی ضمانت باطل ہے کیونکہ ضمانت قابل ضمانت چیز لی جاتی ہے اور نقصان کسی بھی شخص پر مضمون نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس نے کہا: شہر میں خرید و فروخت کرلو اس شرط پر کہ آپ کو جو نقصان لاحق ہو جائے تو وہ میرے ذمہ ہے یا غلام کے خریدنے والے کو کہا کہ اگر آپ کا یہ غلام بھاگ گیا تو وہ میرے ذمہ ہے، یہ کفالت صحیح نہیں ہے۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس کا خلاصہ یہ کہ جب بھی مضارب پر مال کی ضمانت کا شرط لگایا جائے یا نقصان کے کسی حصے کا شرط لگایا جائے تو یہ شرط باطل ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

102۔ اسلامی بینکوں کے حوالے سے خاص کر ایک معاصر رائے یہ ہے کہ اگر بینکوں نے لوگوں کے اموال کو مضاربت کی بنیاد پر لے لیا تو وہ کئی رب المال کے ساتھ مل کر مشترکہ طور پر مضارب بن جاتا ہے۔ اس لئے چاہئے کہ وہ ان کے اموال کا ضامن ہو جیسے اجیر مشترک کو ضامن بنانے کا قول فقہاء کی ایک جماعت لیا ہے

اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ اجیر کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم ہے اجیر خاص یعنی وہ جسے کسی ایک شخص نے کسی خدمت، کام، خیاطی اور نگرانی کیلئے ایک خاص مدت تک اجرت پر لیا ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کے پاس مستاجر کی جو چیز ہے وہ بطور امانت ہے اس لئے وہ کسی کوتاہی یا قصد انقصان پہنچانے کی صورت میں ہی ضامن ہو گا۔ اور دوسری قسم ہے اجیر مشترک اور یہ وہ ہے جو ایک ہی وقت دو یا دو سے زیادہ لوگوں کے کاموں کو قبول کرلے اور ان کیلئے کام کرے تو وہ سب اس کی منفعت اور استحقاق میں شریک ہیں۔ اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، شافعی، زفر، اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ یہ اجیر خاص کی طرح امین ہے۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں: اگر وہ اجیر مشترک ہو تو امام ابو حنیفہ، شافعی، زفر، حسن بن زیاد اور امام شافعی کے ایک قول میں وہ چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے۔

مالکیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اجیر مشترک کے ہاتھ میں جو چیز ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہے۔ جدید رائے رکھنے والے یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ مضارب مشترک کو اجیر مشترک پر قیاس کیا جائے اور مجاربہ میں نقصان کی صورت میں اس کو اجیر مشترک کی طرح ضامن بنایا جائے۔

103۔ یہ رائے دو وجھوں سے قابل قبول نہیں ہے ہے: پہلی یہ کہ اجیر مشترک کو ضامن بنانے کا عمل (جیسا کہ بعض کا قول ہے) اس عقد اجارہ کو اپنی فطرت سے نہیں نکالتا بخلاف مضارب مشترک کے کیونکہ اگر وہ کسی کوتاہی اور تعدی کے بغیر راس المال کا ضامن بنے تو مضاربہ اپنی فطرت

سے نکل گیا کیونکہ مضاربہ کی فطرت یہ ہے کہ عمل کرنے والا یعنی مضارب نفع میں شراکت کی بنیاد پر مال کی سرمایہ کاری کرتا ہے اس طرح کہ نقصان رب المال کے ذمہ ہو۔ نقصان کی صورت میں مضارب کی محنت ضائع ہو جائے گی جبکہ رب المال کا راس المال ضائع ہو جائے گا۔ اب اگر ہم نے مضارب کو نقصان کا ضامن بنایا یہ عقد قرض کی طرف پلٹ جائے گا اور اپنی فطرت سے یوں نکل جائے گا۔ پھر بعض نفع کو رب المال کیلئے شرط قرار دینا اس قرض پر ایک اجاف ہو جائے گا۔ اس لئے یہ اس قرض میں داخل ہو گا جو قرض دینے کی طرف نفع کو کھینچ لائے اور یوں یہ معاملہ سود کی طرف چلا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ اجیر مشترک کو ضامن بنانا مستقرض کو ضامن بنانے کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر نقصان اس کے عمل سے ہو جائے تب وہ اس کا ضامن بنے گا نہ مطلقا ہر صورت میں۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اجیر مشترک وہ صانع ہے جسے خرقی نے ذکر کیا ہے اور وہ اپنے ہاتھ کے کردہ کا ضامن ہے۔ اگر بنائی کرنے والے نے اپنی بنائی کراب کر دی تو وہ اپنے خراب کئے کا ضامن ہو گا۔ امام احمد بن حنبل نے منصور کی روایت میں اس بات کی صراحت کی ہے اور دھوبی کپڑوں کو کوٹنے، کھینچنے، نچوڑنے اور پھیلانے کے نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔ اور پکوان اپنی پکائی ہوئی چیز کا ذمہ دار ہو گا، نان وائی اپنے خراب کردہ روٹی کا ضامن ہو گا۔ بوجھ لادنے والا اپنے سر سے گرنے یا پھسلنے والی چیز کی نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔ اونٹوں کو ہنکانے والا ہنکانے اور جس رسی سے گٹھڑی کو باندھتا ہو اس کے نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔ ملاح اپنے ہاتھ کے کردہ اور کشتی کی رسی کو کھنیچنے یا کشتی کو سنبھالنے سے نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔

104۔ یہ تمام مثالیں صانع اور اجیر کے فعل سے ہونے والے نقصان کے ہیں۔ اس کا معنی یہ ہے کہ محض تلف ہوتے ہی نقصان کرنے والا سمجھا جائے گا۔ اور اس کو کوتاہی سمجھی جائے گی یا تو مہارت نہ ہونے کی وجہ سے یا لاپرواہی کی وجہ سے جبکہ مستاجر کو اس کي کوتاهي ثابت کرنے کي ضرورت بھي نهيں۔ علامہ دردیر رحمہ اللہ فرماتے هيں: صانع اپني مصنوعہ چیز کا ضامن دو شرائط کے ساتھ هو گا جن کي طرف اس نے اپنے میں اشارہ کیا سہ اگر اس نے اپنے آپ کو لوگوں کے کام کیلیے رکھا هو۔ یہ شرط کسي خاص شخص یا ایک خاص گروپ کے اجیر خاص کو نکالنے کیلیے هے کیونکہ وہ ضامن نهيں بن سکتا۔ اور (دوسری شرط) اور مصنوعہ چیز مالک کے حضور میں نہ بنی ہو یہ شرط اس لئے ہے کہ اگر وہ اپنے مالک کی موجودگی میں بنی ہوا اگرچہ اس کے گھر میں نہ ہو یا اس کے گھر میں ہو پھر اگرچہ وہ حاضر نہ ہو تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ تین شرائط اور بھی ہیں اور وہ ہیں کہ چیز ایسی ہو جس کو چھپانا ممکن ہو یہ شرط احتراز ہے اس غلام سے جسے اپنے مالک نے رکھے ہوئے معلم کے حوالے کیا اور وہ اس کے بھاگنے کا دعوی کرے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ کہ اس کی بناوٹ میں دھوکہ دہی نہ ہو جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور تیسری شرط یہ کہ اس کے پاس بغیر کسی تفریط کے تلف کرنے کی دلیل نہ ہو۔

105۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ اجیر مشترک کو ضامن بنانے کا مقصد یہ نہیں کہ ہر حالت میں اس کو ضامن بنایا جائے بلکہ اس وقت جب وہ اس کے کام سے تلف ہوا ہو اس صورت میں اس کو ہی قصوروار ٹھہرایا جائے گا۔ البتہ اگر اس نے کوتاہی نہ کرنے کا دعوی کیا تو اس کے ذمہ دلیل لانا لازم ہے۔ اگر وہ لا سکے تو وہ اس ذمہ داری بری ہو جائے گا یہاں تک اگر یہ بات واضح ہو جائے کہ نقصان کسی اور ایسی خارجی وجہ سے ہوا ہے جو اس کے اختیار میں نہیں ہے تو اس کو ضامن بنانے والوں نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اس حالت میں وہ ضامن نہیں بنے گا۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اجیر مسترک کی حفاظت میں اس کی تعدی اور کوتاہی کے بغیر اگر کوئی چیز ضائع ہو جائے تو امام احمد سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں۔ ابن منصور کی رویت میں ہے کہ وہ ضامن نہیں ہے اور یہ قول طاوس، عطاء، امام ابو حنیفہ، زفر اور امام شافعی کا ہے۔ امام احمد سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر اس کی ہلاکت اس کی قدرت میں ہو تو وہ ضامن ہے اور ڈوبنے یا جلنے یا غالب دشمن کی وجہ سے ہو تو اس پر کائی ضمان نہیں ہے۔ امام احمد سے ابو طالب کی روایت میں ہے کہ اگر اس کے ہاتھ کا کردہ نقصان ہو یا اس کے سامان میں سے ہی گم ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہے

اور اگر کوئی دشمن ہو یا ڈوبنے کی وجہ سے ہو تو کوئی ضمان نہیں ہے۔ اسی طرح کا قول امام ابو یوسف کا بھی ہے۔ اور مذہب کا صحیح قول یہ ہے: پہلا۔۔۔۔۔۔ اور کیونکہ اگر اس کی طرف سے نہ کوئی کوتاہی ہو اور نہ ہی کوئی زیادتی تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے جیسا کسی گالب آنے والی چیز کی وجہ سے ضمان نہیں آتا۔

یہ تمام نصوص اس بات پر واضح دلالت کرتی ہیں کہ اجیر مشترک کو ضامن بنانا اس طرح نہیں ہے جیسے کسی مستقرض کو مقروضہ مال کا ضامن بنایا جائے۔ کیونکہ مستقرض پر صورت میں ضامن ہوتا ہے چاہے اس کا کوئی قصور ہو یا نہیں یہاں تک اگر اس سے چوری ہو جائے یا مال ڈوب جائے تو وہ ہر صورت میں قرض دینے والے کا ضامن بنے گا۔

106۔ گزشتہ نصوصوسے جو بات ظاہر ہوئی وہ یہ ہے کہ فقہائے کرام کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجیر مشترک صر تعدی اور کوتاہی سے ہی ضامن بنے گا البتہ جن حضرات نے اس کو ضامن بنانے قول کیا ہے وہ ان چیزوں کے بارے میں ہے جن میں ظاہری طور اجیر ہی کی کوتاہی ہے لہذا اس کو ثابت کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ عدم کوتاہی کو ثابت کرنے کا بوجھ اجیر ہی کی طرف جاتا ہے۔ جن حضرات نے اس کو ضامن نہ بنانے کا قول کیا ہے وہ کوتاہی کو ثابت کرنے کو بوجھ موجر پر ڈالتے ہیں لہذا اجیر اس وقت تک کوتاہی کرنے والا نہیں سمجھا جائے جائے گا جب تک موجر اس کی کوتاہی کی دلیل پیش نہ کرے۔ البتہ اگر کوئی عام چوری ہو یا عام آگر لگ جائے جو اس کے اختیار میں نہ ہو کسی کے ہاں بھی اجیر مشترک ضامن نہیں ہو گا۔ ضامن بنانے کی بنیاد کوتاہی اور تعدی ہے جو تمام فقہائ کے ثابت ہے البتہ اس کی تعیین کے طریق کار میں اور ثابت کرنے والے کے بوجھ میں اختلاف ہے لہذا نقصان کی صورت میں مضارب مشترک کو بغیر کسی کوتاہی اور تعدی کے ضامن بنانے کا قول نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن مضارب مشترک کے بارے میں یہ قول کیا جاسکتا ہے جیسے بینک اور دیگر مالیاتی ادارے کہ ان کے کام مضارب ہونے کی حیثیت سے وہ کام ہیں جو باریک حساب کتاب پر مبنی ہیں اور سرمایہ کاری کے فیصلے مختلف ماہر فن اور متخصصین حضرات کی رپورٹ پر منحصر ہوتے ہیں، اور انہیں رپورٹوں کی بنیاد پر مختلف رب الاموال مضاربہ میں آتے ہیں۔ ان جیسے حالات میں اگر قرائن مضارب کے دعوے کو جھوٹا ثابت کر رہے ہوں کہ وہ سرمایہ کاری میں نقصان کر بیٹھا ہے تو اس صورت میں اس کو ثابت کرنے کی ذمہ داری مضارب پر ہو گی اور اس کو دلائل سے ثابت کرنا ہو گا کہ یہ نقصان اس کی کوتاہی اور تعدی کے بغیر ہوا ہے جیسا کہ اجیر مشترک کے بارے میں مالکیہ کا قول گزرا ہے۔ علام دردیر رحمہ اللہ کے الشرح الکبیر میں آیا ہے:

کلی یا جزئی تلف ہونے کے دعوے میں عامل کا قول مانا جائے گا کیونکہ اس کے مالک نے اس کو امانت دار مانا ہے اگرچہ وہ حقیقت میں امانت دار نہ ہو۔ یہ اس صورت میں جب اس کی جھوٹ پر کوئی قرینہ نہ ہو ورنہ وہ ضامن بنے گا۔ اور نقصان کی صورت میں قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی اگرچہ وہ اس پر تہمت مشہور نہ ہو سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس کو جھوٹا ثابت کر دے۔

علامہ دسوقی رحمہ اللہ اپنی شرح میں فرماتے ہیں: مصنف نے جو قول ذکر کیا ہے ہے کہ نقصان اور ہلاکت میں عامل کا قول مانا جائے گا یہ حکم مضاربہ صیحہ اور فاسدہ دونوں میں چلے گا۔

مضارب کو جھوٹا بنانے والی دلیل یہ ہو سکتا ہے کہ ان جیسی سرماکاری مارکیٹ میں نفع کما چکی ہو جبکہ مضارب کی سرمایہ کاری ایسی نہ ہو اس لئے علامہ دسوقی نے فرمایا کہ سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس کو جھوٹا ثابت کر دے اس طرح کہ اس شہر کے تاجروں سے پوچھ لے کہ کیا اس وقت آپ کو نقصان اٹھانا پڑا اور وہ جواب دے کہ نہیں۔

اگر مکفول بہ کوئی عین ہو:

107۔ کسی عین کی کفالت کا مقصد یہ ہے کہ کفیل کسی عین کی کفالت کرے اگر وہ موجود ہو اور اس کی مثل یا اس کی قیمت کی کفالت کرے اگر وہ ضائع ہو چکی ہو۔ اور وہ اعیان جن میں کفالت جاری ہوتی ہے ان کی تین قسمیں ہیں: 1: وہ عین جو مضمون بنفسہ ہو 2: وہ عین جو مضمون بغیرہ ہو۔ 3: وہ امانات جو تعدی اور تقصیر کے بغیر مضمون نہیں ہوتے۔ ان میں سے ہر ایک کے احکام میں تفصیل ہے۔

108۔ عین مضمون بنفسہ جیسے عین مغصوبہ اور خریدنے کی نیت سے لی گئی چیز۔ احناف اور حنابلہ کا قول ہے کہ ان قسم کی اعیان کی کفالت درست ہے اور جب تک وہ عین موجود ہو تو اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور جب وہ نہ ہو تو اگر وہ عین مثلیات میں سے ہو تو اس کی مثل اور اگر قیمیات میں سے ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہے۔ یہ امام شافعی کا بھی قول ہے۔ اور جو عین بیع فاسد کے ذریعے بیچی گئی ہو احناف کے ہاں اس کا حکم بھی یہی ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اعیان کی کفالت جائز نہیں ہے بایں معنی کہ استحقاق کے وقت کفیل کے ذمے اس عین کو واپس کرنا لازم ہو۔ کسی عین کی کفالت اس شرط پر صحیح ہے کہ اگر وہ تعدی اور کوتاہی سے ضائع ہو جائے تو کفیل اس کی قیمت یا اس کا مثل دینے کا پابند ہو گا۔ اسی بناء پر اگر وہ عین مغصوبہ کی کفالت کرلے تو یہ درست نہیں ہے لیکن اگر وہ اس شرط پر کفالت کرلے کہ اگر اس کو واپس کرنا ناممکن رہا تو وہ اس کا ضامن ہو گا تو یہ کفالت درست ہے۔

109۔ دوسری قسم وہ عین ہے جو مضمون بغیرہا ہو۔ اس سے مقصود وہ عین ہے جس کے پانے والے پر یہ لازم ہو کہ اگر وہ موجود ہو تو اس کو اپنے مالک تک پہچائے اور اگر وہ ضائع ہو چکی ہو تو اس کی قیمت یا مثل دینا لازم نہ ہو بلکہ کوئی اور لازلازم ہو جیسے کسی کوئی بیچی گئی چیز جو بیچنے والے کے پاس ہو اور خریدنے والے کو دینے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا ثمن دیناہو گا نہ کہ قیمت یا مثل۔ اور اگر وہ ہلاک ہو جائے تو خریدنے والے سے طے شدہ ثمن ساقط ہو جائے گا اگر اس نے نہ دیا ہو اور اگر دے چکا ہو تو بائع کے ذمہ یہ واجب ہے کہ وہ اس کو واپس کر دے۔ اس قسم کی اعیان میں حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی صرف تسلیم یعنی پہنچانے کی ضمانت درست ہے جب تک وہ عین اپنی حالت پر باقی ہو۔ اگر وہ عین ضائع ہو گئی تو اس کی کفالت ختم ہو جائے گی جیسا کہ کفالت بالنفس میں ہوتا ہے۔ امام مالک کا مذہب اس میں وہی ہے جو عین مضمون بنفسہا میں ہے کہ اعیان کی کفالت کسی بھی حالت میں درست نہیں ہے۔ امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں جیسے مضمون بنفسہ میں ہیں۔

110۔ تیسری قسم امانات کی ہے جیسے بطور ودیعت، عاریت، اور اجارہ کے دی ہوئی چیز۔ اس میں کفالت درست نہیں ہے بایں معنی کہ اگر امین سے یہ چیزیں بغری کسی تعدی اور کوتاہی کے جائع ہو جائے تو وہ نہ مثل اور نہ ہی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ یہ چیزیں اس حالت میں اصیل کے ذمہ میں بھی قابل ضمانت نہیں ہے البتہ احناف نے بطور ودیعت، عاریت، اور اجارہ کے دی ہوئی چیز کی تسلیم یعنی پہنچانے کی کفالت کو درست قرار دیا ہے۔ اس قسم کی کفالت کا حاصل یہ ہے کہ کفیل مستاجر اور عاریہ شدہ چیز لینے والے کو اس کو مالک تک واپس کرنے پر مجبور کر سکتا ہے اور اگر وہ اس سے عاجز رہا تو اس کے ذمہ کوئی چیز نہیں ہے جیسے کفالت بالنفس میں ہوتا ہے۔

بعض احناف نے ودیعہ اور عاریت، اور اجارہ پر دی ہوئی چیز کے درمیان فرق کیا ہے کہ آخری دو میں تو کفالت بالتسلیم یعنی پہنچانے کی ضمانت کی اجازت دی ہے اور ودیعت میں نہیں دی ہے۔ اور اس وجہ سے بطور عاریت، اور اجارہ کے دی ہوئی چیز کو واپس کرنا بذات خود مستاجر اور مستعیر یعي عاریت لینے والے کے ذمہ ھے جبکہ جس کے پاس ودیعت کي چیز ھو اس کے ذمے خود اس کو واپس کرنا بذات کود اس کي ذمہ داري نھیں ھے صرف یہ ھے سہ وہ مالک کو مطالبہ سے روک نہیں سکتا۔ لیکن ابن ہمام اور ابن نجیم نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ امانات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

کفالت بالتسلیم سب میں جائز ہے۔ ابن الہمام فرماتے ہیں: میرے نزدیک یہ ہے کہ پہلے تین یعنی ودیعہ، مال مضاربت وشرکت اور عاریہ ودیگر امانات میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کو طلب کرتے وقت واپس کرنا واجب ہے۔

البتہ امانات میں کفالت امین کی تعدی اور کوتاہی کی شرط کے ساتھ جائز ہے کیونکہ جب وہ اسامنات میں کوئی کوتاہی برتا ہے یا اس میں تعدی کرتا ہے تو وہ امانت مال اس کے ذمہ دین بن جاتا ہے اس لئے اس کی کفالت صحیح ہے اور جمہور کے ہاں کفالت کو کسی مناسب شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے۔ جامع الفصولین میں آیا ہے: اور مضافہ یعنی وہ امانت جس کی اضافت کی گئی ہو کسی ضمانت والے سبب کی طرف جیسے اگر وہ کہے کہ آپ کے فلان پر جو لازم ہو جائے یا کہا کہ آپ کے فلان کے ذمہ جو ثابت ہو جائے یا اس کی بیچی ہوئی چیز کی ضمانت لے لے یا اس کو قرض دے یا اس کے مال سے جو صرف کر لے یا اس کیلئے فلان سے جو فیصلہ کے ذریعہ ثابت ہو جائے تو یہ تمام کفالتین درست ہیں۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: امانات جیسے ودیعت اور اجارہ پر دی گئی چیز اور شرکت ومضاربت، اور وہ عین جو دھوبی یا درزی کو دی جاتی ہو ان چیزوں کی اگر تعدی کے بغیر کفالت کی جائے تو یہ کفالتدرست نہیں ہے کیونکہ یہ چیزیں جن کے ہاتھ میں ہے خود ان کی ضمانت میں نہیں ہیں۔ لہذا یہ کفالت لینے والے کے ذمہ بھی نہیں ہیں۔ اور اگر اس کی ضمانت لی پھر اگر ان میں تعدی کی گئی تو اما احمد بن حنبل رحمہ کے ظاہری کلام سے ی دلیل ملتی ہے کہ ضمانت صحیح ہے۔

علامہ دسوقی فرماتے ہیں: جو شخص تبرع کرنے کا اہل ہو اس کی ضمانت دین میں صحیح ہے نہ کہ کسی معین چیز میں جیسے کسی نے سامان بطور عاریت لی یا اس سے ودیعت لی یا قرض کا مال لیا یا شراکت کا مال یا کوئی بوجھ والی چیز اس کے پاس لائی گئی اس شرط پر کہ اگر وہ ضائع ہو گئی تو اس جیسی لی جائے گی۔ اگر اس لینے پر کسی تعدی یا کوتاہی کی وجہ سے کوئی قیمت لازم ہو جائے تو اس کی ضمانت صحیح ہے اور لازم بھی۔

اس سے زیادہ واضح بات حاشیۃ الصاوی میں آئی ہے کہ اگر رب المال نے عامل کو مال دے دیا اور یہ شرط لگائی کہ وہ ایک ایسا ضامن لائے جو اس کی تعدی سے متعلق اس کی ضمانت کر لے تو یہ معاملہ فاسد نہیں ہو گا۔ کیونکہ یہ شرط جائز ہے۔ اور اگر اس نے یہ شرط لگائی کہ وہ ایک ایسا ضامن لائے جو مطلقا اس کی ضمانت کر لے چاہے اس نے تعدی کی ہو یا نہیں تو یہ مضاربہ فاسد ہو جائے گا۔

شوافع کا مذہب آگے آئے گا کہ ان کے ہاں صحیح قول کے مطابق کفالت کی تعلیق جائز نہیں ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ امانات کی وہ کفالت جو تعدی اور کوتاہی کے شرط کے ساتھ مشروط ہوں نہیں ہیں۔ اگرچہ یہ حکم میں نے ان کی کتابوں صراحۃ نہیں پائی۔ واللہ اعلم۔

111۔ تھرڈ پارٹی کی ضمانت

معاصر سرمایہ کاری میں ایک اصطلاح رائج ہو چکی ھے جو تھرڈ پارٹی کی ضمانت کے نام معروف ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شریک، مضاربہ یا انویسٹمنٹ ایجنٹ سرمایہ کاری کرنے والوں کیلئے ان کے راس المال یا ایک معین مقدار کی نفع کی ضمانت دے تو یہ شرعاً جائز نہیں ہے جیسا کہ گزر چکا ھے بلکہ یہ ضروری ھے کہ انویسٹرز نفع ونقصان میں برابر کے شریک ھوں۔ کبھی کبھار تھرڈ پارٹی آ جاتی ھے جو کہ غالبا حکومت کی صورت میں ھوتی ھے جو لوگوں کو انویسٹمنٹ پر ابھارنا چاہتی ھے تو وہ ان سب کی راس المال یا نفع کے ایک معلوم تناسب کی ضمانت لیتی ھے اور اس کو اصطلاح میں تھرڈ پارٹی کی ضمانت کہا جاتا ہے۔

112- لیکن یہ فقہی حیثیت سے نہ تو کفالت ھے اور نہ ہی ضمانت کیونکہ ھم ذکر کر چکے ہیں کہ کفالت دین صحیح کی ہی درست ہے۔ جبکہ مال شرکت اور مال مضاربہ عامل پر دین نہیں ھے۔ اور فقہاء نے اس کے عدم جواز کی صراحت کی ھے جیسا کہ ھم نے علامہ صاوی سے نقل کیا۔ اور ابن ھمام فرماتے ہیں کہ نقصان کی ضمانت باطل ھے کیونکہ ضمان کسی قابل ضمانت چیز کی ھوتی ھے اور نقصان کی ضمانت کسی پر بھی نہیں ھے۔ یہاں

تک کہ اگر اس نے کہا کہ بازار میں خرید و فروخت کریں اس شرط پر کہ آپ کو جو بھی نقصان لاحق ہو اس کا ذمہ دار میں ھوں۔ یا اس نے غلام کے خریدار کو کہا اگر آپ کا یہ غلام بھاگا تو اس کی ضمانت مجھ پر ھے یہ کفالت درست نہیں ہے۔

لیکن ان امور میں کفالت کے صحیح نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جتنی رقم کی کفالت کی گئی تھی وہ عدالتی حساب سے کفیل پر لازم نہیں ہے لہذا المکفول لہ کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ عدالت میں کفیل سے اس کا مطالبہ کرلے۔ البتہ تھرڈ پارٹی کے التزام کو محض تبرع کا ایک وعدہ مانا جائے گا جس کو پورا کرنا دینداری کے طور پر پورا کرنا لازم ہے نہ کہ عدالتی طور پر۔ اگر تیسری پارٹی نے اپنا وعدہ نبھایا اور رقم عطیہ کردی تو رب المال کیلئے اس کا لینا جائز ہے لیکن قاضی اس التزام کو بطور کفالت نافذ نہیں کرے گا۔ اور یہ چونکہ محض ایک تبرع ہے اس لئے اس کو عدالتی طور ایک الزامی وعدہ نہ سمجھا جائے۔ اسی پر جدہ میں مجمع الفقہ الاسلامی کے چوتھے اجلاس میں فیصلہ ہوا۔ اور یہ ہے فیصلہ رقم 30(3/5) قرج کے بونڈز اور انویسٹمنٹ بونڈز کے بارے میں۔ اس کے نویں پیراگراف میں کچھ یوں لکھا ہے:

قرض کے صکوک میں تیسری پارٹی کے ایک الگ شخصی اور مالی ذمہ داری کی بنیاد پر عقد کے طرفین کے علاوہ تبرع کا وعدہ کرے جو بغیر کسی عوض کے ہو اور ایک معین پراجیکٹ کے نقصان کو پورا کرنے کیلئے ہو تو اس میں کوئی شرعی روکاوٹ نہیں ہے۔ البتہ یہ اس شرط پر جائز ہے کہ یہ مضاربہ کے عقد سے ایک ایلگ مستقل عقد ہو بایں معنی کہ اس کا التزام عقد کے نافذ ہونے اور اطراف میں اس کے احکام مرتب ہونے میں شرط نہ ہو۔ اس لئے صکوک کے حاملین اور مضاربہ کے عاملین کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے التزامات سے رک جائیں اس وجہ سے کہ جس نے تبرع کیا تھا وہ اپنے تبرع کو پورا نہیں کرسکا اور یہ حجت بنائے کہ یہ وعدہ اس عقد میں معتبر تھا۔

اسی طرح ضمانات کے معیارات میں المجلس الشرعی نے اسی بات کو لیا ہے اور اس کے فقرہ نمبر 6/6 میں آیا ہے: مضارب، انویسٹمنٹ ایجنٹ اور کسی ایک شریک کے علاوہ کسی تھرڈ پارٹی کا نقصان کے عوض کی تبرعا ذمہ داری لینا جائز ہے بشرطیکہ اس ذمہ داری اور مضاربہ فائنانسنگ اورانویسٹمنت ایجنسی کنٹریکٹ میں کوئی ربط نہ ہو۔ اس لئے تھرڈ پارٹی کی ضمانت کی جو اصطلاح ہے وہ ایک غلط اصطلاح ہے بلکہ اسے تھرڈ پارٹی کی ذمہ داری کہنا چاہیئے۔

فنڈز اور کمپنیوں میں تیسرا فریق (Third party) کون ہو گا؟

113- کونسل نے یہ فیصلہ کیا کہ تبرع کا وعدہ ایسے تیسرے فریق کی طرف سے ہو جو کہ متعاقدین سے اپنی ذات اور مالی ذمہ داریوں کے اعتبار سے یکسر الگ ہوں۔ اور تیسرے فریق کی تعریف نہیں بیان کی گئی۔ کیا ایسی کمپنی یا فنڈز ہوں جو کہ ذاتی اور مالی ذمہ داریوں کے اعتبار سے معاہدہ میں شریک پارٹیوں سے الگ ہوں تو ایسی صورت میں کیا وہ سرمایہ کاری کے حق میں تبرع (عطیہ) کا وعدہ کرسکتی ہے؟ مثال کے طور پر ایک (فنڈز) جو کہ مضاربہ کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہے۔ اس میں رب ئالاموال (رقوم کے مالک) حقیقی اور قانونی اشخاص (کمپنی) وغیرہ ہیں۔ اس کمپنی کے شرکاِ میں ایک ایسی کمپنی بھی شامل ہے جو کہ مذکورہ فنڈز کے ایک حصہ کی مالک ہے کیا ایسی صورت میں اس کمپنی کو تیسرا فریق (Third party) سمجھا جائے گا؟ حالانکہ شخصیت کے اعتبار سے اور قانون میں ایک علیحدہ کمپنی ہے۔ (اس معنی میں کہ اس کمپنی کے لیے جائز ہو کہ سرمایہ کاروں کے لیے تبرع کا وعدہ کرسکے) باوجود یہ کہ یہ کمپنی کے جملہ سرمایہ کاروں میں سے ایک ہے۔ اگر ہم اس بات کو دیکھیں کہ یہ بھی کمپنی کے شرکاِء میں سے ایک ہے تو یہ تبرع تو شرکاِء میں ایک کی طرف سے سمجھا جائے گا۔ اس لئے عدم جواز (جائز نہ ہونا) ہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ دوسری طرف اگر یہ دیکھا جائے کہ وہ شخصی طور پر مستقل ہے تو اسکو فریق ثالث تسلیم کرنا چاہیے لہذا اس کیلیے تبرع (عطیہ) کا وعدہ بھی جائز ہونا چاہیے۔

اسمبلی کے فیصلے میں اس معاملہ کی تفصیل نہیں بتائی گئی۔ لیکن آیوفی نے اس کی تفصیل یہ کی کہ تبرع کا وعدہ کرنے والی پارٹی اگر متبرع لھا (جس کیلیے وعدہ کیا گیا ہے) کی ملکیت ہے یا اسی کے کسی شریک کی ملکیت ہے تو اس کیلیے تبرع (عطیہ) کی اجازت نہیں ہونی چاہیے چناچہ شریعت کونسل نے اس اضافے کے ساتھ کونسل کا فیصلہ لیا اور یہ انکی طرف سے قوی دلیل ہے (نص) ہے اس بات کی کہ ایسے تیسرے فریق کی طرف سے وعدہ تبرع (نقصان برداشت کرے) جائز ہے جو کہ اپنی شخصیت اور مالی ذمہ داریوں کے اعتبار سے متعاقدین سے یکسر مختلف ہو۔

چند مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ: ایک یہ کہ وعدہ تبرع عقد مشارکہ سے الگ مستقل ہو اور بغیر کسی عوض کے ہو۔

دوسری یہ کہ فریق ثالث متعھد لھا (جس کیلیے وعدہ کیا گیا ہے) کا نصف سے زائد کا مالک یا مملوک نہ ہو۔

اس کے مطابق انڈر ٹیکنگ سے مستفید فریق شرکت کے باطل ہونے یا متبرع (تبرع کرنے والی پارٹی) کے وعدہ تبرع پورا نہ کرنے کی صورت میں ودہولڈنگ کا حق دار نہ ہو گا۔ اس دلیل کے ساتھ کہ یہ وعدہ تو شرکت عقد کا حصہ تھا۔

اسکی مثال وہ ہے جو کہ معیار شرعی میں "سرمایہ کے تحفظ" میں مذکور ہے۔ فریق ثالث کے وعدہ تبرع میں مصلحت عامہ ہو مثلاً حکومت یا مصلحت عامہ کے حکم میں ہو جیسے کہ ولی اور وصی اور باپ کا راس المال کے نقصان کو تبرعاً برداشت کرنے کا وعدہ کرنا اس طور پر کہ وہ اصل آدمی سے ریکوری کا حق نہیں رکھیں گے۔ اور اسی قبیل سے ہے سرمایہ کاری کے منصوبوں کے لیے حکومت کا وعدہ تبرع کرنا۔ اور اس ذمہ داری کی درستگی کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ فریق ثالث انتظامی طور پر آزاد ہو۔ اور یہ کہ اس کے درمیان اور منیجر ادارے کے درمیان نصف سے زائد براہ راست یا بالواسطہ ملیکت کا تعلق نہ ہو۔

114- اس معیار نے کونسل کے فیصلے پر ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تیسرے فریق کے سامنے بھی اس ذمہ داری لینے میں عوامی مفاد ہو، جیسے حکومت کا ذمہ داری لینا یا عوامی مفاد کے معنی میں ہو جیسے ٹرسٹی یا ولی کا ذمہ داری لینا، اور یہ شرط دھوکہ دہی کے شبہ کو دور کرنے کے لیے ایک مناسب شرط ہے۔ کیونکہ کسی غیر ملکی کمپنی کی طرف سے تبرعاً نقصان اٹھانے کا وعدہ کیا جائے تو یہ کسی ذاتی مفاد اور دھوکہ دہی کے علاوہ متصور نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف حکومت کے کہ حکومت ملکی معیشت کے فائدے مین سرمایہ کاری کرنے کی ترغیب دینے کے لیے نقصان برداشت کرنے کا تبرعاً عہد کر سکتی ہے۔

115 پھر معائیر نے کے لیے تبرع کا وعدہ کرنے میں شرط بھی عائد کی کے حکومت فنڈ یا کمپنی کی آدھے سے زیادہ کی ملکیت نہ رکھتی ہو اس لیے کہ اگر حکومت آدھے سے زیادہ کی مالک ہو گی تو ایسی صورت میں نقصان برداشت کرنے کا وعدہ کرنا درست نہ ہو گا، کیونکہ حکومت فنڈ کی مالک ہو چکی ہے پس یہ مضارب ہو جائے گا۔ کیونکہ اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے لہذا یہ وعدہ تبرع فریق ثالث کی طرف سے نہیں ہو گا بلکہ بذات خود مضارب کی طرف سے وعدہ تبرع ہو جائے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔ لیکن اس اصول کے اعتبار سے اگر کمپنی کی ملکیت 49 فیصد تک ہو تو اس کے لیے تبرع کا وعدہ کرنا جائز ہونا چاہیے۔ اس بندہ ضعیف کے ذہن میں آرہا ہے کہ اس نسبت کا تعین عرف کی بنیاد پر ہونا چاہئے کیونکہ ایسا آدمی جو فنڈ یا کمپنی کا 100 میں سے 49 فیصد کا مالک ہو اس کو عرف میں معتد بہ حصے کا مالک سمجھا جاتا ہے لیے میری نظر میں ملکیت کی نسبت ایک تہائی سے زائد نہیں ہونی چاہیے اس لیے کہ شریعت اسلامیہ نے ایک تہائی کی مقدار کو بہت سارے احکام قلیل میں شمار کیا ہے۔ واللہ اعلم

عقد کے بعد ضمان برداشت کرنے کا وعدہ تبرع :

116: ماقبل میں مضارب اور نصف یا ثلث کے مالک کی طرف سے وعدہ تبر کو منع کرنے کی بات کی گئی ہے یہ اس صورت میں ہے جب کہ وعدہ تبرع عقد کے ساتھ متصلا کیا جائے لیکن اگر یہ وعدہ عقد مضاربہ کے ساتھ مشروط نہ ہو اور اسی طرح فریق ثالث کا وعدہ تبرع عقد کے ساتھ متصل

نہ ہو اور نقصان مضاربہ کی تنضیض (ختم کرنے کے وقت) آئے تو مضارب یا ثالث نے وہ نقصان برداشت کر لیا دراں حالیکہ پہلے سے عقد نہیں تھا تو ایسی صورت میں ظاہر کہ کوئی ممانعت نہیں کیونکہ یہ ایک بغیر کسی التزام کے مستقل ہدیہ ہے۔

117: یہاں ایک اور صورت ہے جس کا بعض مالکیہ نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عقد مضاربت کیا گیا یہ عقد مضاربت ضمان کی شرط کے بغیر مکمل ہو گیا لیکن کام شروع کرنے کے بعد مضارب نے نقصان کی ذمہ داری لے لی تو بعض مالکیہ نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے اور یہ ابن زرب اور ابی المطرف اور ابن عتاب رحمہ اللہ کا قول ہے- ابن الخطاب رحمہ اللہ نے حاشیۃ مشتذ الی المنتطی کے کتاب اعراج کے شروع میں فرمایا ہے کہ القراض کے شروع میں فرمایا ہے کہ اگر کام کرنے والے (عامل) نے مال کی ضمان کا وعدہ کر لیا۔ عقد کے الہ کام شروع کرنے کے بعد تو اس وعدہ کے صحیح ہونے میں شیوخ کے درمیان اختلاف ہے ابن عتاب اس طرف گیا ہے کہ یہ درست ہے۔ اسی طرح ان کے شیخ مطرف بن بشر سے بھی جواز کا قول ہے۔ ان دونوں کے علاوہ نے کہا ہے کہ کہ جائز نہیں ہے اور اس طرف ابن سھل کا بھی میلان ہے، الفقیہ میں وہ تحریر ہے جو کہ دونوں اقوال پر دلالت کرتا ہے۔ ابن سھل کی القضایا دیکھئے

الوھونی نے اس قول کی اصل ابن مزرب سے بھی ظاہر کی ہے اس لیے کہ اس طرف گئے ہیں کہ جب مکرہ (مجبور شخص) باالضمان نے تبرع کیا کہ اور اکراہ کے مکمل ہو جانے کے بعد اس پر رضامندی کا اظہار کر دیا تو یہ جائز ہو جائے گا اس کے قول کے مطابق قرض کے مال میں واجب ہو گی جبکہ اس ہر قابض شخص ضمان کی ذمہ داری پر رضامندی کا اظہار کر دے فرمایا کہ جب رضامندی کے ساتھ کام میں شروع ہونے کے بعد ضمان کی ذمہ داری لے لی تو ایسی صورت میں ضمان کا لازم ہونا بعید نہیں ہے پھر اس پر الوھونی نے اپنے اس قول کے ساتھ تردید کی ہے: لیکن جس مذکورہ بحث میں ہم بات کر رہے ہیں اس میں یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ اکراہ اور مشابہ اکرام میں ضمان کی ذمہ داری عقد کے بعد لینے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ بر خلاف "القراض" کے اس میں یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ اس کا کام شروع کرنے کے بعد ضمان کی ذمہ داری لینا اس لیے ہے کہ عقد ختم ہونے کے بعد بھی مال اس کے قبضہ میں رہے۔ یہ اس کی حرام ہونے کی علت ہے جو کہ کام کے شروع ہونے کے بعد کی حرمت کو بھی ثابت کرتی ہے لہذا اس میں انصاف کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ علمائے مالکیہ کے ہاں عقد اور کام شروع کرنے کے بعد مضارب کی طرف ضمان کے وعدہ کے جواز سے متعلق دو اقوال ہیں۔ ان علماء کی اکثریت عدم جواز کی قائل ہیں۔

شیخ محمد مختار اسدی (سابق مفتی تیونس) نے دونوں مجلس نقل کرنے کے بعد فرمایا:

"ما قبل کا خلاصہ یہ ہے کہ عامل (کرنے والا) پر ضمان کی شرط لگانا عقد میں جائز نہیں ہے۔ اگرچہ عامل کام میں شروع ہونے کے ضمان پر رضامندی بھی ظاہر کر دے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے اس تہمت کے امکان کی وجہ سے کہ ضمان پر رضامندی کا اظہار عقد بعد بھی مال کو اپنے قبضے میں رکھنے کی نیت سے کہا گیا ہو

پھر اس قول پر عمل کرنا حیلہ کا سبب بن سکتا ہے اس بات کا مالوں کے مالک اپنے مال کی ضمانت عامل پر ڈال دیں گے اسی طرح کہ عقد مضاربت کو بغیر شرط کے کریں گے پھر وہ آپس میں یہ طے کر کے رکھیں کہ مضارب عقد کے بعد اس پر رضامندی کا اظہار کر دے گا۔ اور یہ عقد کے بعد فوراً کرے گا۔ یہ بات مضاربت کے معنی کو بھی حقیقت میں باطل کر دے گا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ہمارے زمانے ہی سرمایہ کار سودی معاملات کے عادی ہو چکے ہیں۔ (العیاذ باللہ) ان کے لیے کوئی چیز مانع نہیں ہو گی اس بات سے کہ وہ راس المال کی ضمان پر بھی رضامندی کا اظہار کر دیں گے عقد کے بعد اس کے آج کل سرمایہ کاری میں اس قول کو لینا مناسب نہیں ہے۔

کفالہ کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا

118: کفالہ کو شرط کے ساتھ مشروط کرنے میں علماء کا اختلاف ہے حنفی علماء نے مناسب شرط کے ساتھ کو جائز کہا ہے مانا میں کہ کفالہ شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہی منعقد ہو گا اس سے پہلے منعقد نہیں ہو گا مناسب کی وضاحت یہ کی ہے عشرت قرض کے کے لئے سبب ہو جیسا کہ زامن کا خرید یہ کہنا کہ خریدی ہوئی چیز کا کوئی حقدار سامنے آگیا تو میں آپ کے کا ضامن ہو گا یا وہ شرط ادائیگی کا ذریعہ ہو جیسے جامن کا یہ کہنا کہ میں آپ کا جو قرض ہے اس کا ضامن ہوں اگر وہ اپنے سفر سے لوٹ آیا یا ادائیگی کے مشکل ہونے کا سبب ہو جیسا کہ ضامن کا یہ کہنا اگر تیرا مقول شہر سے نکل گیا اور اس قرض کا میں ضامن ہوں

اور حنفی علماء نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ کفالہ کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا اصل نہیں ہے کیونکہ اس میں مالک بنانے کا م معنی ہے اور اصول یہ ہے کہ تملیک عام احوال میں تعلیق کو قبول نہیں کرتی۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کفالہ کے اندر تعلیق کو عرف اور لوگوں کے معاملہ کرنے کی وجہ سے جائز کیا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے یہ شرط ہے کہ شرط مناسب ہو اچھے عرف کے مطابق بھی ہو۔ جیسا کہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالی نے کہا ہے :

اگر ذکر کی ہوئی شرط حق کے ظاہر ہونے کا ذریعہ ہو یا حق کے واجب ہونے کا ذریعہ ہو یا عمومی طور ادائیگی کا ذریعہ ہو تو یہ جائز ہے۔ جیسا کہ یہ کہا اگر خریدی ہوئی چیز کا کوئی حقدار سامنے آگیا تو میں ضامن ہوں اس لئے کہ خریدی ہوئی چیز کا حقدار سامنے آجانا حق کے ظاہر ہونے کا ذریعہ ہے جیسے کہ یہ کہا کہ زید لوٹ آیا تو میں ضامن ہوں کیونکہ ااس کا لوٹ آنا یہ عمومی طور پر ادائیگی کا ذریعہ ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ زید اس کا مکفول عنہ ہو یا مضارب ہے۔ پھر اگر وہ شرط حق کے ظاہر ہونے کا سبب نہیں اسی طرح حق کے واجب ہونے کا سبب ہو نہ ہی ادائیگی کا ذریعہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ کہا کہ جب بارش آئی یا ہوا چل پڑی یا زید گھر میں داخل ہو گیا تو یہ جائز نہیں اس لیے کہ کفالہ کے اندر تملیک کا معنی ہو تا ہے جیسے کہ ہم نے ذکر کیا اور اصول یہ ہے ضمانت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا نا سوائے ایسی شرط کہ جو ہو ظاہر ہونے کے تعلق کے ساتھ یا ذریعہ ہونے کے تعلق کے ساتھ عمومی طور پر بس ایسی شرط عقد کے مناسب ہو گی اس لیے جائز ہو گی۔ اور اس لئے بھی کہ ضمانت اس کا جائز ہونا عرف کی وجہ سے ہے اور عرف اس طرح کی شرط میں ہے اس کے علاوہ میں نہیں ہے۔ اور اگر کہا کہ جو تیرا مال فلاں پر ہے وہ ہلاک ہو گیا تو میں ضامن ہوں اس لئے کہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اس لیے کہ یہ شرط جو مقصد ہے اس کو حاصل کرنے کا ذریعہ کے معنی میں ہے اگر کہا کہ گھر سے نکلا اور تیرا حق نہ دیا تو میں ضامن ہوں۔

علامہ مرغینانی رحمہ اللہ نے فرمایا: اگر کسی آدمی کے نفس کا کفیل ہوا کہ اگر فلاں وقت تک وہ پورا نہیں اترا اپنی بات پر تو اس پر جو بھی حق ہے اس پر اس کا میں ضامن ہوں اور وہ ایک ہزار ہے اس نے اس کو اس وقت تک حاضر نہیں کیا تو مال کی ضمان اس پر لازم ہو جائے گی۔ اس لیے کہ کفالہ بالمال معلق ہے اپنی بات پوری نہ کر سکنے کے ساتھ اور یہ معلق کرنا درست ہے پس جب شرط پائی جائے گی تو مال لازم ہو جائے گا اور نفس کے ضامن ہونے سے بھی بری نہیں ہو گا اس لیے اس پر کفالہ کی وجہ سے مال کا واجب ہونا کفالہ بنفس کے منافی نہیں ہے۔ اس لیے کہ دونوں میں سے ہر ایک معاملے کی مضبوطی کیلئے ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ یہ کفالہ درست نہیں ہے کہ یہ مال کے واجب ہونے کے سبب کو خطرے کے ساتھ معلق کرنا ہے لہذا یہ بیع کے مشابہ ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بیع کہ مشابہ بھی ہے اور منت کے مشابہ بھی ہے اس لئے کہ یہ ذمہ داری لینا ہے۔ اس لیے ہم نے کہا کہ مطلق شرط کے ساتھ اس کو مشروط کرنا درست نہیں ہے۔ جیسے کہ ہوا کے چلنے کے ساتھیا اسی طرح کی دوسری شرطوں کے ساتھ البتہ متعارف شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہو گا دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے عدم ادائیگی کے ساتھ معلق کرنے کی شرط ایک متعارف شرط ہے۔

119: حنبلی علماء نے بغیر کسی اختلاف کے کفالہ کو حق کے سبب کے ساتھ مشروط کرنے کو جائز قرار دیا ہے اور غیر سبب حق کے ساتھ میں ان دو قول ہیں راجح قول یہ ہے کہ ان کے نزدیک حق کے ساتھ مشروط کرنا بھی درست ہے

علامہ مرداوی رحمہ اللہ نے کہا

فرومی کہا زمان اور کفالہ کو بغیر سبب حق کے ساتھ مشروط کرنا اور اس کو وقت کرنے میں دو قول ہیں اگر دامن بنا اس شرط پر کہ فلاں آدمی کو نہلایا غیر کا دامن ہے یا اس کا ضامن ہے یا ایک ماہ تک ضامن ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں المحرر الرعایۃ اور حاوی الصغیر میں مستقبل کی شرط کے ساتھ اور زمان کو معلق کرنے کے صورت کو ذکر کیا گیا ہے اور الوجیز اس کے علاوہ میں بھی اس بات کی تصدیق کی گئی ہے کسی کو دوس نے اپنے تذکرہ میں اور صاحب الفائق اور ابو الخطاب جعفر اور ان کے علاوہ نے بھی اس کی ہے مصنف کی طرف سے بھی ماقبل میں گزر چکی ہے اگر زمان کو مستقبل کی شرط کے ساتھ معلق کیا تو یہ درست ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ درست نہیں ہے سب اپنے حق کے علاوہ میں خان اور ترک وغیرہ اور جو نہ واجب ہے اور نہ پایا جاتا ہے اور اس کی تحقیق معلوم مدت کے ساتھ کرنا بھی درست ہے نیز اس کے احتمال ہے اور زیادہ قیاس کے قریب ہے اس لئے کہ یہ وعدہ ہے علامہ بہوتی نے کہا انسان کی زمانت دی اس بات پر کہ کو لائے گا ورنہ وہ دوسرے کا ضامن ہے اور اس دوسرے کی تعظیم کر دی وہ اس پر جو مال حق ہے اس کا وزن من ہے تو یہ صحیح ہو گا کفالہ اور زمان کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا درست ہے جیسا کہ اوہدا کی زمان تحقیق علامہ بہوتی نے زمانے اہدا کا حکم واضح کیا ہے ان کی طرف سے ایک ناسور ہے

کے عہدہ کی ضمانت خریدار کے لیے یہ ضامن ہے بائی کی طرف سے سمن کا اگر کوئی مستحق نکل آیا یا خریدی ہوئی چیز کا عیب وغیرہ نکل آیا اور اس کی وجہ سے سے بیچنے والے کو واپس کر دی گئی کیا یہ کہ کی قیمت کا ضامن ہو گا زمان قاعدہ بھی مشتری کے لئے دینا یہ بھی باہر کی طرف سے یہ بھی درست ہے یہ ہو کہ جو واجب اس کے سپرد کرنے کا سامان ہو گیا یا من کے اندر اگر عیب نکل آیا تو اس کے عیب کا ضامن ہو جائے یا کوئی حقدار نکل آئے تو بھی ضامن ہو اور ان دونوں صورتوں میں ثمن کا ہو گا سمن کبھی یا اس کے بعد گاہک یا ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔

120: رہے مالکیہ ان کے ہاں بعض فروع سے کفالہ کا صحیح ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ جب اس کے موجب کو مناسب شرائط کے ساتھ معلق کیا جائے۔ علامہ درداوی رحمہ اللہ: ضامن کا شرط لگایا کہ اس سے اس وقت لیا جائے گا جبکہ مقروض ہلاک ہو جائے اس لیے کہ یہ شرط مفید ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اگر وہ فقیر ہو گیا یا اس نے انکار کر دیا پس اس شرط پر عمل کیا جائے گا۔ ابن علیش رحمہ اللہ نے کہا کہ ضامن نے شرط لگائی کہ اس سے مطالبہ مقروض کی موت کے وقت ہی کیا جائے گا۔ مدونہ میں یہ ہے کہ اگر کہا کہ اس نے اگر تیرا پورا حق نہ دیا موت تک تو وہ میرے اوپر ہے موت اس پر کوئی شے واجب نہ ہو گی۔ ابن یونس: اس کی مراد یہ ہے کہ کہ ہلاک ہو کر مر جائے۔ اگر وہ مفلس ہو گیا یا مقروض نے انکار کر دیا تو شرط پر عمل کرتے ہوئے ضامن سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

121: اور شافعیہ کے نزدیک مال کے ضمان کفالہ بالنفس کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں۔ انہوں نے شرط ملائم اور غیر ملائم میں فرق نہیں کیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ضمان المال اور کفالہ بالنفس کو معلق کرنا جائز ہے۔ علامہ شربینی رحمہ اللہ نے کہا کہ درست یہ ہے کہ کفالہ بالمال اور ضمان کو شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں ہے۔ جیسے کہ یہ کہا کہ جب مہینے کا آخر آیا تو میں فلاں پر مال وغیرہ کا ذمہ دار ہون یا اس کے بدن کا ضامن ہوں۔ اسی لیے کہ یہ دونوں عقد ہیں لہذا یہ تعلیق کو قبول نہیں کریں گے جیسے کہ بیع۔ اور دوسرے جو جائز ہے۔ اس لیے کہ قبول کرنا دونوں میں شرط نہیں ہے۔ لہذا دونوں کو معلق کرنا طلاق کی طرح جائز ہو گا اور تیرے ضمان کو معلق کرنا منع ہے تا کہ کفالہ کو اس لیے کہ کفالہ ضرورت کی بنیاد پر ہے

علامہ شیرازی نے کہا کہ ضمان کی معلق کرنا جائز نہیں ہے کسی بھی شرط پر اس لیے کہ یہ عقد کے ساتھ کسی آدمی کے لیے مال کا ایجاب ہے، جائز نہ ہو گا۔ اس کو معلق کرنا کسی بھی شرط کے ساتھ جیسے کہ بیع کو معلق کرنا

کفالہ کا مستقبل کی طرف منسوب کرنا:

122: فقہاء نے کفالہ کو مستقبل کی طرف منسوب کرنے کی بات کی ہے اس معنی جب کہ فی الحال منعقد ہو جائے اور اس کا موجب مستقبل میں ظاہر ہو۔ اور فرق اضافت اور تعلیق کے درمیان یہ ہے کہ کہ عقد کو مستقبل کی طرف منسوب کرنا اس کو فی الحال تیار کرنا اور اس کے حکم کو مستقبل کے بیان کردہ وقت کے ساتھ منسوب کرنا ہے جبکہ تعلیق عقد کے وجود کو شرط پر موقوف کرنا ہے لہذا اس صورت میں جب شرط سے پہلے عقد کا وجود ہی نہ ہو گا، اور شرط کے وجود کے ساتھ فوری پایا جائے گا۔ گویا کہ عاقد نے شرط کے پائے جانے کے ساتھ بھی عقد کے وجود کی بات کی ہے۔ اور یہ فرق میں نے فقہ البیوع میں ذکر کیا ہے۔ اس طور پر کہ کہ انہوں کہا:

123: اور قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ کفالہ کو مستقبل کی طرف منسوب کرنا جائز ہی نہ ہو۔ اس لیے کہ اس میں تملیک کا معنی موجود ہے مگر اس کو استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے لوگوں کے تعامل کی وجہ سے جیسے کہ تعلیق الکفالہ کی بحث میں گذر چکا ہے۔

علامہ ابن ھمام رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ:

قیاس کفالہ کو منسوب کرنے کے جواز کا انکار کرتا ہے اس لیے کہ یہ طلب کرنے والے کی طرف سے تملیک ہے اس کو استحساناً تعامل کی وجہ سے جائز کیا گیا ہے

مدت کے ساتھ کفالہ کو مؤقت کرنا:

124: اور اس کے قریب تر کفالہ کو متعین کرنا ہے اور یہ ہے کہ جو زمانی حد کو بیان کرے تا کہ کفالہ کا حکم اس پر نافذ کیا جائے جیسے فلاں کا قول کہ زید کا عمرو پر جو قرض ہے میں اس کا ایک ماہ تک کفیل ہوں پس اس کا حکم جیسا کہ ابن عابدین نے ترجیح دی اقوال حنفیہ کو کہ مدت کا تعین اس صورت میں معتبر ہو گا کہ کفالہ مقرر کردہ مدت تک نافذ ہو گا اس کے بعد نہیں ہو گا

مصنف کہتے ہیں کہ مناسب ہے ہمارے زمانے میں تینوں صورتوں کے درمیان فرق نہ ہو جیسا کہ ابو یوسف اور حسن کا قول ہے کہ آج کل کے لوگ ارادہ نہیں کرتے اس میں مگر کفالے کے وقت مدت کے متعین کرنے کا اور وہ یہ کہ اس وقت کے بعد کفالہ نہیں اور جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ کفالت کے الفاظ کی بنیاد عرف اور عادت پر ہے لیکن واجب ہے کہ بالکل فحش جہالت نہ ہو جیسے وقت متعین کرنے میں

امام ابن ہمام کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر دونوں میں سے ایک کی مدت متعین کر دیں جیسے ہوا کے چلنے اور بارش کے آنے تک۔ جس طرح کہ کوئی کہے کہ میں اس کی کفالت کرتا ہوں کہ جو اس پر قرض ہے تب تک جب تک ہوا چلنے لگے اور بارش آجائے یہ صحیح نہیں ہے مگر یہ کہ کفالت ثابت ہو گی اس حال میں اور مدت باطل ہو جائے گی خلاف اس کے کہ اگر وہ اس کو معلق کر دے ان دونوں کو کہ جب ہوا چلے گی تو میں اس کا اور جو اس پر لازم ہے اس کا کفیل ہوں گا اور وہ اس کو فصل سے متعین کرے یا اس کے کاٹنے سے یا کسی میلے سے یا کسی خوشی کے موقع سے یا نصاریٰ کے روزوں سے تو کفالت اور تاجیل دونوں جائز ہیں

پس حاصل کلام یہ ہے کہ نامناسب شرط کے ساتھ کفالت جائز نہیں اور نہ ہی مناسب وقت کو متعین کیے بغیر حالت کے اعتبار سے درست ہو گا اور مدت کے اعتبار سے باطل ہو گا

اور جائز نہیں کفالت اور ضمان کو متعین کرنا شافعیہ کے اصح قول کے مطابق اور اس کا مقابل قول ان کے نزدیک یہ ہے کہ جائز ہے کفالت کی صورت میں نفس کے ساتھ متعین کرنا بغیر ضمان کے مدت کو مال کے ساتھ متعین کرنا۔ امام شربینی فرماتے ہیں اصح قول یہ ہے کہ جائز نہیں کفالہ کی مدت کو متعین کرنا جیسے کوئی کہے کہ میں 1 ماہ تک زید کا کفیل ہوں اور اس کے بعد بری ہوں اس لیے کہ بے شک اس کے لیے کوئی غرض سے اس کے تسلیم کرنے میں بخلاف مال کے۔ کیونکہ اس کا مقصد ادا کرنا ہے بس اس وجہ سے قطعاً جائز نہیں ضمان کی مدت کو متعین کرنا جیسا کہ مصنف کے قول سے ظاہر ہوتا ہے۔

125: کفالہ کو تعجیل یا تاخیر کے وصف سے متصف کرنا بھی اس حکم کے ساتھ متعلق ہو گا

احناف کے نزدیک اصل یہ ہے کہ کفالہ دین کے تابع ہے مکفول لہ کے لیے حق کا مطالبہ کو ثابت کرنے میں۔ لہذا اگر دین فوری ہو گا تو مطالبہ بھی فوری ہو گا اگر دین تاخیر سے ہو گا تو مطالبہ بھی تاخیر سے ہو گا، یہاں تک کہ اگر دین فوری تھا اور پھر قرض خواہ نے اس کو مؤخر کر دیا کفیل سے اس معنی میں کہ فقط اپنے حق کا مطالبہ کو کفیل سے مؤخر کیا تو ایسی صورت میں اصل کے حق میں بھی مؤخر ہو جائے گا۔ ظاہر الروایہ کے مطابق۔ لیکن کفیل کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کفالہ کو ایک مدت کے ساتھ مقید کرے خواہ وہ دین کی مدت سے زیادہ مدت ہو یا کم مدت ہو، تو اپنی مقید کردہ مدت کے مطابق عمل بھی کرے گا۔

علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اگر دین اصل پر فوری ہو تو کفالہ بھی فوری ہو گا اور اگر دین مؤخر ہو تو کفالہ بھی مؤخر ہو گا۔ اس لیے کہ کفالہ اصل پر مضمون چیز کا ہوتا ہے لہذ مضمون چیز کی صفت کے ساتھ کفالہ بھی متصف ہو گا۔

اور رہا مقید وہ یا تو تاخیر کی صفت کے ساتھ مقید ہو گا یا فوری ادائیگی کے ساتھ۔ اگر کفالہ مؤخر ہو اس صورت میں اگر تاخیر معلوم مدت معلوم تک ہو۔ مثلاً ایک سال تک یا ایک ماہ تک تو یہ جائز ہے۔ پھر اگر دین اصل پر مؤخر ہو تو کسی معین مدت تک تو اتنی مدت تک کفیل کے لیے بھی مؤخر ہو جائے گا۔ اگرچہ کفیل نے اس سے زیادہ مدت مؤخر کیا ہو یا کم مدت مؤخر کیا ہو تو مطالبہ جائز ہے۔ اس لیے کہ مطالبہ کرنا طالب کا حق ہے اس کو اپنے حق مطالبہ میں تاخیر کر کے تبرع کرنے کا پورا حق حاصل ہے، ان دونوں میں سے جس کے ساتھ بھی کرنا چاہے۔ اور اگر دین فوری ہو تو بھی مذکورہ تاخیر تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ اور یہ تاخیر دونوں کے حق میں اکٹھے ہو گی۔ یہ ظاہر الروایہ میں ہے۔

ابن رشد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ؛

اور کفالہ کی شرائط: ضمان کے اصل سے رجوع کے واجب ہونے کے لیے حنفیہ اور شافعیہ جو ادائیگی ضمان کے وجہ سے کی گئی ہے وہ مکفول عنہ کی اجازت کے ساتھ ہو۔ اور امام مالک یہ نہیں لگاتے۔

126: حنابلہ کے نزدیک کفالت کو مقید کرنا تأجیل کے وصف کے ساتھ قرض کی حالت میں صحیح ہے اس معنٰی کے ساتھ کہ اگر کفیل ضامن ہو قرض کے وقت کا تو صحیح ہو گی یہ تأجیل کفیل کے حق میں فقط اور مکفول لہ کا یہ حق نہیں ہے کہ وہ مطالبہ کرے کفیل سے قرض کے وقت کا پس اعتبار نہیں ہو گا اس قید کا دو اصح وجوہات کی بنیاد پر حنابلہ کے نزدیک یعنی اگر مکفول لہ کے لیے یہ حق نہیں ہے کہ وہ مطالبہ کرے کفیل سے مدت مکمل ہونے تک شمس الدین ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں اور صحیح ہے حال کے زمان کا مؤجل کرنا اور اگر زمان کو کسی حالت کے ساتھ مؤجل کیا تو لازم نہیں ہے اس کی مدت کا تعین کرنا دو وجوہات کی بنا پر جب قرض کو حال کے ساتھ مؤجل کیا گیا اور حال مضمون عنہ اور تأجیل ضامن پر اور ضمان کا مطالبہ مضمون عنہ پر ہو گا نا کہ ضامن پر اور یہ امام شافعی نے فرمایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ شافعیہ کا مذہب ہے اصح قول کے مطابق۔۔۔ امام نووی فرماتے ہیں: اگر دین الحال اس کی حالت کو متعین کرے یا مطلق رکھے تو حال لازم آئے گا اور اگر ضامن مؤجل رکھے یا اس کو مطلق رکھے تو اس کی تاریخ مؤجل لازم آئے گی اور اگر قرض کو کسی مدت معلومہ تک مؤجل کرے تو دو وجوہات ہوں گی ایک کہ ضمان درست

نہیں ہو گا اختلاف کی وجہ سے اور دونوں میں اصح قول یہ ہے کہ صحت حاجت کے لیے ہے یعنی ضمان کی صحت۔ مختار مذہب یہ ہے کہ اجل کا ثبوت ہو گا اور اس کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جس طرح کہ لازم ہے مالکیہ کے نزدیک قرض کے ضمان کے مؤجل ہونے کی حالت میں دو شرطیں لازم آئیں گی پہلی یہ کہ راضی ہو جس پر دین ہے اپنے حق کے تاجیل میں ساقط ہو جانے پر دوسری جائز ہے تعجیل اس طرح کے دین میں اور اسی طرح جائز ہے دین حال کا مؤجل کرنا۔ اور کسی کا مستحق ہونا کے قاضی کے فیصلے کے ساتھ ثابت ہو گا لہذا ضامن پر کوئی چیز محض استحقاق کے ظاہر ہونے کے ساتھ واجب نہیں ہو گی۔ یہاں تک کہ خریدار بیچنے والے سے کسی قسم کا جھگڑا کرے اور بیچنے والے کے خلاف ثمن کا فیصلہ آ جائے۔ امام محمد رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا ایک آدمی نے لونڈیاں خریدیں اور اس کا دوسرا آدمی درک کا ضامن بن گیا پھر اس لونڈی کا کوئی حقدار نکل آیا تو کفیل کو وہ نہیں پکڑ سکتا یہاں تک کہ اس کے حق میں بائع کے خلاف فیصلہ کیا جائے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے کہا :

سراج الوہاج میں ہے کہ جب مبیع کا کوئی حقدار نکل آئے تو مشتری کو یہ حق حاصل ہے پہلے وہ بائع کے خلاف جھگڑا کرے جب حق دار ہونا اس کے لئے ثابت ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ قیمت دونوں میں سے جس سے وہ چاہے لے لے اور اس کے لیے یہ حق نہیں ہے کہ پہلے وہ کفیل سے کسی قسم کا جھگڑا کرے ظاہر روایت کے مطابق امام یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اس کے لئے یہ بھی جائز ہے۔

اس بات پر اجماع ہے کہ بیچی ہوئی چیز آزاد نکل آئے تو خریدار کو یہ حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس کے خلاف چاہے جھگڑا کرے۔

127: اور ظاہر یہ ہے کہ یہ شافعیہ کا مذہب ہے اصح قول کے مطابق امام نووی فرماتے ہیں کہ اگر دین الحال اس کی حالت کو متعین کرے یا مطلق رکھے تو حال لازم آئے گا اور اگر ضامن مؤجل رکھے یا اس کو مطلق رکھے تو اس کی تاریخ مؤجل لازم آئے گی اور اگر قرض کو کسی مدت معلومہ تک مؤجل کرے تو دو وجوہات ہوں گی

1_ ضمان درست نہیں ہو گا اختلاف کی وجہ سے

اور دونوں میں اصح قول یہ ہے کہ صحت حاجت کے لیے ہے یعنی ضمان کی صحت۔ مختار مذہب یہ ہے کہ اجل کا ثبوت ہو گا اور اس کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جس طرح کہ لازم ہے

128: مالکیہ کے نزدیک قرض کے ضمان کے مؤجل ہونے کی حالت میں دو شرطیں لازم آئیں گی

1_ یہ کہ راضی ہو جس پر دین ہے اپنے حق کے تاجیل میں ساقط ہو جانے پر

2_ جائز ہے تعجیل اس طرح کے دین میں اور اسی طرح جائز ہے دین حال کا مؤجل کرنا۔

ضمان درک:

129: اور اسی قبیل سے ہے جس کو ضمان درک کہتے ہیں۔

الدرک لغت میں ہر گہری چیز کا نچلا حصہ کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں مبیع کے مستحق نکل آنے کی صورت میں ثمن کے رجوع کو کہتے ہیں۔ اور ضمان درک احناف کے نزدیک یہ ہے کہ کفیل ثمن کا ضامن بن جائے مشتری کے لیے مبیع کا مستحق نکل آنے کی صورت میں، مطلب یہ ہے کہ قضاءً ثابت ہو جائے کہ مبیع بائع کی ملکیت میں نہیں تھی بلکہ کسی اور شخص کی ملکیت تھی لہذا وہ دوسرا شخص مشتری سے واپس لوٹانے کا مستحق ہو گیا۔ احناف ضمان درک کے صحیح ہونے پر متفق ہیں۔ اس لیے کہ یہ کفالہ کو دین کے سبب کی طرف منسوب کرنا ہے یا اس سبب پر معلق کرنا ہے۔ اور یہ بات گذشتہ تفصیل کے مطابق درست ہے

علامہ موصلی نے کہا ہے: ضمان درک کی صحت پر اجماع منعقد ہے اور وہ ہماری مذکورہ شرائط کے معنی میں ہے۔

130: اور شافعی علماء اور حنبلی علماء نے مالکی علماء سے بھی زیادہ وسعت دی ہے انہوں نے عیب کے ضمان کے ساتھ ساتھ مشتری کی طرف سے ضمان درک جو کہ ثمن کے مستحق نکل آنے کی صورت میں ہو یا اس کی مقدار میں کمی کی وجہ سے ہو یا اس کی عمدگی میں کمی کی صورت میں ہو اس کو بھی شامل کیا ہے

شافعی اور حنبلی علماء نے یہ واضح کیا کفالہ کے اندر دوسرے الفاظ میں بھی جاری ہو گا جو کہ درک کا معنی دیں علامہ نووی رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا ضمان کے الفاظ میں سے یہ بھی ہے کہ خریدنے والے کے لیے یہ کہے کہ تیرے لیے عہدے کا ضامن ہوں یا اس کے درک کا ضامن ہوں یا آپ سے اس کے چھٹکارے کا ضامن ہوں علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے کہا کہ ضمان عہدہ کے الفاظ یہ ہیں کہ یوں کہے کہ میں اس کے درک کا یا عھدہ یا ثمن کا ضامن ہوں۔

ضامن کا اصل پر رجوع کرنا

131: جب اصل کے قبول کرنے کے ساتھ کفالہ پورا ہو گیا اور کفیل نے کفالہ کی وجہ سے جو حق لازم تھا اس نے ادا کر دیا اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصل پر رجوع کرے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل سے مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ اس نے جو مال دیا ہے وہ اصل کی طرف سے دیا ہے علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا کفالہ کا دوسرا حکم یہ ہے کفیل کے لیے مطالبہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اصل سے جبکہ کفالہ اس کے حکم کے ساتھ ہو کفالہ کی تمام اقسام میں۔

132: اور شافعی امام کے نزدیک ضامن کے حق رجوع کو ثابت کرنے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ مضمون عنہ کی اجازت سے ضامن بنے۔ اور اس کی اجازت کے ساتھ اس کی طرف سے ادا کرے اور اور رجوع کی شرط کے ساتھ دین ادا کریں اور اگر ان امور میں سے کسی ایک میں بھی وہ پیچھے رہ گیا تو شافعی علماء کے نزدیک بہت سارے صورت ہیں صحیح صورت یہ ہے اس میں اجازت کے ساتھ ضامن بنا اور اس نے ادائیگی بغیر اجازت کے کی ضامن رجوع کا حق رکھتا ہے۔ اور اصح ہے اس صورت میں کہ بغیر اجازت کے ضامن بنا اور ادائیگی اجازت کے ساتھ کی تو وہ رجوع کا حق نہیں رکھے گا ہاں اگر ادائیگی کے وقت اس نے شرط لگا دی رجوع کی تو اس صورت میں اس کو حق حاصل ہو گا لیکن جب ضامن اجازت کے ساتھ بنا اور ادئیگی اجازت کے ساتھ کی لیکن رجوع کی شرط کے بغیر کی تو شافعیہ کے نزدیک اس میں دو احتمال ہیں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کسی ایک کو ترجیح دینے کی تصریح نہیں کی لیکن رجوع کا ہونا قیاس کے زیادہ قریب ہے اس کے قریب ہے صورت میں جب اجازت کے ساتھ ضامن بنا اور ادائیگی بغیر اجازت تو اس صورت میں بھی اسی طرح ہو گا بلکہ بطریق اولی اسی طرح ہو گا جب ضامن بننا اور ادائیگی کرنا دونوں اجازت کے ساتھ ہوں

133: اور مالکی علماء کے نزدیک رجوع کا حق ضامن کے لیے حاصل اس وقت ہو گا جب کسی کا دین ادا کیا ہو اس پر رجوع کی نیت کے ساتھ آنے والی تفصیل کے مطابق اور اصل کے قبول کرنے کا بھی محتاج نہیں ہے اپنے رجوع کے ثابت کرنے کے لئے

علامہ ابن شاس رحمہ اللہ نے فرمایا اگر کسی نے کسی کا دین ادا کیا اس پر رجوع کرے گا اس کی ادائیگی اس کی اجازت کے ساتھ ہو یا بغیر اجازت کے یہ اس وقت ہے دین اس کے اوپر لازم ہو اور اس کی ادائیگی اس پر ضروری ہو اور ادائیگی کرنے والے کا مقصد اس ادائیگی سے اچھا کام سرانجام دینا اور اس کا رجوع کرنا ہو اس سے اگر ادائیگی اس لیے کی تاکہ اس، پر غلبہ حاصل کرے یا اس کو قید کر لے گا دشمنی کی وجہ سے یا اس طرح کے کسی اور کام کی وجہ سے تو اس کو کوئی مطالبہ نہیں ہو گا نہ ہی اس سے حصول کی کوئی قدرت ہو گی۔

اور اگر اس نے ادائیگی بس نیکی کی نیت سے کی ہو اس پر کسی چیز کا رجوع نہیں کر سکتا اور اگر اس نے رجوع کی نیت رکھنے کا دعوی کر دیا تو اسی کا قول معتبر ہو گا ہاں اگر کے خلاف کوئی بات ظاہر ہو جائے تو پھر اس قول معتبر نہ ہو گا۔ جیسے کہ کسی آدمی نے مفلس سے قرض ادا کر دیا دراں حالیکہ اس کو اس کے مفلس ہونے کا علم تھا اور بعد میں اس مفلس کا مال ظاہر ہو گیا تو ایسی صورت میں حکم ہوتا ہے۔

امام ابن رشد نے کہا:

اور کفالہ کی شرائط: ضامن کے اصل سے رجوع کے واجب ہونے کے لیے امام ابو حنیفہ اور شافعی رحمھما اللہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ جو ادائیگی ضمان کی وجہ سے کی گئی ہے وہ مکفول عنہ کی اجازت کے ساتھ ہو اور امام مالک رحمہ اللہ اس کی شرط نہیں لگاتے ہیں۔

134::اور حنابلہ نے کفالہ کے منعقد ہونے کے لیے مکفول عنہ کے قبول کرنے کو شرط نہیں کیا ہے، لہذا وہ فرماتے ہیں کہ جب ضمان ادا کر دیا ضمان اگر چہ بغیر اجازت کے بھی۔ تو اس کے لیے رجوع کا حق ثابت ہو جائے گا۔ ان کے راجح مذہب کے مطابق

علامہ مرداوی رحمہ اللہ نے کہا کہ

چوتھی صورت یہ ہے کہ اصل کی اجازت کے بغیر ضامن بنا اور ادائیگی بھی بغیر اجازت کے کر دی اس صورت میں دو روایتیں ہیں اور ان کو مطلق چھوڑا ہوا ہے ہدایہ میں المذہب اور المستوعب اور الخلاصہ اور الکافی اور التخلیص اور الشرح اور شرح ابن منجی اور ؟

ان دونوں روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ (ضامن) رجوع کرے گا اور یہ راجح ہے بغیر کسی شک کے۔ اور اس کی تصریح کی گئی ہے۔ اس طور پر کہ ابن رجب نے 75 ویں قاعدہ میں یہ فرمایا کہ اصح روایت کے مطابق رجوع کرے گا۔ اور یہ ابن عبد البر، ابو بکر، القاضی اور اکثر علماء کا مذہب ہے

کفیل کا ادائیگی سے پہلے اصیل سے مطالبہ کرنا

135: رہا یہ کہ اگر کفیل نے ابھی تک ادائیگی نہیں کی تو اس کو حق حاصل ہے کہ وہ مکفول لہ کے مطالبہ سے اپنے آپ کے چھٹکارے کے لیے سے مطالبہ سے اپنے آپ کے چھٹکارے کے لیے اصیل سے مطالبہ کرے۔ اور یہ تفصیل کسی بھی چیز کے سپرد کرنے باالکفالہ، بالنفس اور اس کے علاوہ بھی تمام اقسام کفالہ میں جاری ہو گی۔

اور کفالہ مکفولہ عنہ کے بغیر منعقد ہوا تھا تو ایسی صورت میں احناف کے نزدیک کفیل کو اصیل سے کسی چیز کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے نہ ہو گا۔

ادائیگی سے پہلے یہ حنفیہ کا مذہب ہے

علامہ کاسانی رحمہ نے کہا ہے:

دوسری چیز کفیل کے لیے اصیل سے مطالبہ کی ولایت کا حق حاصل ہونا ہے اس وقت جب کہ کفالہ اصیل کی اجازت اور حکم سے ہو کفالہ کی تمام اقسام میں، پھر جب کفالہ بالنفس ہو تو کفیل مطالبہ کرے گا اور ہنے نفس کو تسلیم کرنے کا مکفول لاہ کے لیے جب بھی وہ (مکفول لہ) مطالبہ کرے گا ۔ اور اگر عین مضمون نہ ہو تو اس کا عین کے تسلیم کرنے کا مطالبہ کرے گا جب وہ قائم ہو۔ اور اس کے مثل یا اس کی قیمت کے تسلیم کرنے کا مطالبہ کرے گا۔ جبکہ وہ ہلاک ہو چکی ہو جب بھی مطالبہ کیا جائے گا

اور اگر کفالہ تسلیم کرنے اور اٹھانے کا ہو تو ان دونوں کا مطالبہ کرے گا۔ اگر کفالہ دین کا ہو تو اس سے مطالبہ کرے گا چھٹکارے کا جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا پھر جس طرح کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا، یہ مکفول عنہ سے چھٹکارے کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر قید کیا گیا کفیل کو تو اس کو یہ حق حاصل ہے ہو گا کہ وہ مکفول عنہ کو بھی قید کر دے گا۔ اس لیے کہ یہ مکفول عنہ ہی ہے جس نے کفیل کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے۔ لہذا اس پر سے چھٹکارے کی ذمہ داری بھی اس کی ہو گی، اور اگر کفالہ بغیر اس کے حکم کے تھا تو ایسی صورت میں کفیل کو اصیل کا پیچھا کرنے کا کوئی حق نہیں ہے جبکہ اس کفیل کا پیچھا کیا جائے۔ اور نہ ہی اگر اس کو قید کیا گیا تو اس کے لیے مکفول عنہ کو قید کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور کفیل کی ادائیگی سے مطالبہ مال کا بھی حق حاصل ہے۔ اگر چہ کفالہ اسکے حکم سے بھی ہو۔ اس لیے کہ مطالبہ کی ولایت قرض اور تملیک کے حکم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے جیسے عنقریب ذکر کریں گے اور ان میں سے ہر ایک ادائیگی پر موقوف ہے۔

ابن شاس مالکی نے کہاہے:

جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے تو اس کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصیل کو مجبور کرے کہ وہ اس کفیل کو اس ذمہ داری سے سبکدوش کروائے۔ لیکن کفیل سے مطالبہ کیے جانے سے پہلے اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ اور نہ ہی اصیل پر مال کا سپرد کرنا کفیل کو ادائیگی کے لیے لازم ہے۔ اس لیے کہ اگر (مال) ہلاک ہو گیا تو وہ اصیل کی طرف سے ہو گا۔

علامہ ابن قدامہ نے کہاہے کہ:

جب ایک آدمی سے ضامن ہوا اس کی اجازت کے ساتھ پھر ضامن سے مطالبہ کیا گیا تو اس کو مکفول عنہ سے چھٹکارے کا مطالبہ کرنے کا حق ہے۔ اس لیے کہ اس پر ادائیگی مکفول عنہ کی حکم کی وجہ سے ہی لازم ہوتی ہے۔ لہذا ذمہ کی برائت کروانا بھی اصیل کی ذمہ دار ہو گی۔ اور اگر ضامن سے مطالبہ نہیں کیا گیا تو اس کو بھی مطالبہ کا مکفول سے کوئی حق نہیں ہے، اس لیے کہ دین کا رجوع ادائیگی سے پہلے ثابت بھی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اس سے مطالبہ کیے جانے سے پہلے اس کو مطالبہ کو حق بھی حاصل نہ ہو گا۔ اور اس میں ایک اور صورت بھی ہے وہ یہ کہ اس کو مطالبہ کا حق حاصل ہے اس لیے کہ اس نے اپنے ذمہ کو اس کی اجازت سے مشغول کیا ہے۔ اس لیے اس کو ذمہ کی فراغت کا مطالبہ کرنے کا بھی حق حاصل ہو گا۔ جیسے کہ ایک غلام عاریتاً کای اور اس کو رہن رکھ دیا آقا تو اس کے چھڑوانے کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہو گا اور رہن سے فارغ کروانے کا بھی۔ اور پہلا قول پسندیدہ ہے

علامہ محلیؒ نے کہاہے کہ:

جب مستحق نے ضامن سے مطالبہ کیا تو ضامن کو بھی ادائیگی کے ذریعے اس کو چھٹکار دلوانے کا مکفول عنہ سے مطالبہ جائز ہے اگر اجازت سے ضامن بنا تھا تو صحیح قول یہ کہ کفیل سے مطالبہ کیے جانے سے پہلے اس کو مطالبہ کا حق نہ ہو گا۔

کفیل کا اصیل پر مضمون چیز یا اداشدہ چیز کا رجوع کرنا

136: اور احناف کے نزدیک ضامن مکفول بہ کا اصیل سے رجوع کرے گا خواہ اسنے مکفول بہ ادا کی یا اس کم کچھ ادا کیا یا صلحاً کوئی اور چیز ادا کی فتاوی ہندیہ میں ہے

جب کفیل نے اپنی طرف سے مال ادا کر دیا تو مکفول بہ کا رجوع کرے گا اداشدہ کا رجوع نہیں کرے گا۔ حتی کہ اگر وہ عمدہ کا ضامن تھا اور کھوٹے ادا کر دیئے تو بھی عمدہ کا رجوع کرے گا۔ اور اگر دنانیر کی جگہ دراھم ادا کر یئے۔ حالانکہ کفالت دینار کی تھی یا کوئی اور وزنی چیز ادا کی صلح کے طور پر تو رجوع مکفول بہ کا کرے گا۔ اسی طرح محیط میں ہے۔

137: اور مالکیہ کے نزدیک ضامن وہ جس کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ وہ اداشدہ کی مثل کا رجوع کرے گا۔ جبکہ ادائیگی اس جنس سے کی ہو جس جنس سے دین ہے۔ برابر ہے کہ دین قیمی یا مثلی ہو۔ جیسے کہ مثلاً کپڑے اس لیے کہ ضامن مقرضکی طرح ہوتا ہے لہذا قرض میں مثل کا رجوع کرے گا۔ یہاں تک کہ عقوبات مین بھی۔ اور جب اداشدہ دین کی جنس سے نہ ہو تو ایسی صورت میں دین اور اداشدہ میں سے جو کم قیمت ہو اس کا رجوع کرے گا۔ یہ اس وقت ہے کہ جب ضامن نے اداشدہ کو خریدا نہ ہو۔ اسلیے کہ اس صورت میں وہ بازاری قیمت کے مطابق اس چیز کے ثمن کا رجوع کرے گا۔ اگر وہ ثمن میں دھوکہ کھا گیا تو اسکی قیمت سے زیادہ کا رجوع نہیں کرے گا۔

اس لیے اگر کپڑا 20 کا خریدا۔ حالانکہ اس کی قیمت 10 روپے ہے اور وہ کپڑا رب المال کو دے دیا تو اصیل سے فقط 10 کا مطالبہ اور رجوع کرے گا۔ اور دس میں اس نے دھوکہ کھایا وہ ضائع ہو جائیں گے اور ضامن اور مقرض نے صلح کر لی تو ایسی صورت میں دین اور جس چیز پر صلح کیگئی ہے ان سب سے جس کی قیمت کم ہو گی اس کو رجوع کرے گا

علامہ دسوقیؒ نے فرمایا:

جب ضامن دین کی جنس سے ادائیگی کرے تو اس کو قیمتی چیز کے مثل کا رجوع کا حق حاصل ہے نہ کہ اس کے قیمت کے رجوع کا۔ جیسے کہ دین پانچ کپڑے تھے ضامن کپڑے ادا کر دیتے پس وہ ان کپڑوں کی مثل کا رجوع کرے گا نہ کہ کپڑوں کی قیمت کا۔

اور اگر اس نے دین کی جنس کے علاوہ ادائیگی کو تو وہ دین اور اداشدہ چیز کی قیمت میں سے جو کم ہو گا اس کی رجوع کرے گا۔ مثلاً دین پانچ محابیب تھے اور ضامن نے 5 کپڑے دیئے تو ضامن دین اور کپڑوں کی قیمت میں سے جو کم ہو گا وہ ادا کرے گا۔ اور مصنف نے اس کی تردید کی کہ اگر یہ کہا کہ مطلوب کو اختیار دیا جائے۔ جب ضامن دین کی جنس سے ادائیگی کرے تو وہ قیمی کا مثل دے یا اس کی قیمت ادا کرے گا اور محل خلاف یہ ہے کہ جب ضامن نے قیمی چیز جو دی ہے وہ اس نے خریدی نہ ہو۔ بایں طور کہ وہ اسکے پاس ملکیت ہو اس نے رب الدین کو وہ ادا کر دی ہو لیکن اس نے خریدی ہو تو اس صورت میں اتفاقاً وہ ثمن کا رجوع کرے گا۔ جیسے کہ ابن اور ابن رشد اور ابن یونس اور اللخمی نے کہا ہے جب کہ دھو کہ نہ کھایا ہو۔ وگرنہ وہ زیادتی کا رجوع نہیں کرے گا۔ پس اگر کپڑا 20 کا خرید احالانکہ اس کی قیمت 10 تھی اور رب الدین کو دے دیا تو مقروض سے اس کی اصل قیمت کا ہی مطالبہ کرے گا اور دھو کہ شدہ دس اس کے ضائع ہونگے۔

138: شوافع اس طرف گئے ہیں کہ ضامن کے لیے جب رجوع کا حق ثابت ہو گیا تو صحیح یہ ہے کہ وہ اس کی رجوع کرے گا جس اس نے ذمہ داری لی ہے، لہذا اس نے جو بوجھ اٹھایا ہے اس کا رجوع کرے گا تا کہ اس کا جس اس نے بوجھ بھی نہیں اٹھایا ہے۔

اس لیے اگر اسنے دین ادا کیا ہے تو دین کا رجوع کر گا اگر کم ادا کیا ہے تو اس اداشدہ کم کا رجوع کرے گا اگر اس نے دین سے صلح کی ہے۔ خلاف جنس کے ساتھ تو ایسی صورت میں دین اور اداشدہ میں سے کم کا رجوع کرے گا۔

اور اصح قول کے مقابل یہ قول ہے کہ وہ پورے دین کا رجوع کر گا۔ اس لیے کہ اس تمام سے برائت اس ضامن کے قول سے حاصل ہوتی ہے اور معافی تلافی کا معاملہ تو ضامن کے ساتھ ہوا ہے

علامہ محلیؒ نے کہا:

اور اگر ٹوٹی ہوئی چیزوں کو ادا کر دیا درست چیزوں کے بدلہ میں۔ اور 100 کپڑے سے 50 کپڑے کی قیمت پر صلح کر لی صحیح یہ ہے کہ وہ اس اک رجوع کر گا جس کی اس نے بنوجھ اٹھایا ہوا ہے۔

اودوسرا قول یہ ہے کہ رجوع تمام اور 100 کا ہی کرے گا۔ اسلیے کہ اس قول سے اصیل کو دونوں سے برائت حاصل ہوئی ہے اور معافی تلافی کا معاملہ تو ضامن کے ساتھ ہوا ہے۔

139: اور حنابلہ کا مذہب جیس اکہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے کہ: ضامن اصیل سے اداشدہ اور دین میں سے کم کا رجوع کرے گا۔ اس لیے کہ اگر اقل دین ہے تو زائد واجب ہی نہ تھا وہ زائد کی ادائیگی میں متبرع شمار ہو گا اور اگر اداشدہ کم ہے تو وہ اس کے رجوع کرے جس کا اس نے بوجھ لیا ہے اس لیے قرض خواہ قرض معاف کر دیا تو یہ اصیل سے کچھ رجوع نہیں کرے گا اور اگر سامان دیا قرض کے بدلے میں تو سامان کی قیمت اور دین میں سے کم کا رجوع کرے گا اور اگر مؤخر قرض کو تاریخ سے پہلے ادا کر دیا تو تاریخ سے پہلے رجوع نہیں کرے گا۔ اسلیے کہ اس کو قرض خواہ سے زیادہ کا حق حاصل نہ ہو گا۔

140: اور یہ مذہب انصاف کے زیادہ قریب ہے رہا یہ قول کہ کفیل مکفول بہ کا رجوع کرے گا نہ کہ اداشدہ کا اس میں سوال ہے وہ یہ کہ اگر اس نے محاباتکے طریقے پر قرض سے کم ادائیگی کی تو یہ بمنزلہ مقرض کے لیے ہے مکفول عنہ کے لیے اس ادائیگی کی وجہ سے پھر اگر وہ مکفول بہ کا رجوع کرے گا تو ئی اداشدہ سے زیادہ ہو گا لہذا قرض جر نفعا کے مشابہ ہو جائے گا۔

نقل کرنے کی اجرت اصل پر ہے

141: اگر کفیل کو عین مکفول بہ کے نقل کرنے میں یا اس کے تسلیم کرنے میں کوئی اجرت دینی پڑ جائے تو اجرت کا اصیل سے رجوع کر سکتا ہے۔ فتاوی ہندیہ میں امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ہے کہ "امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ عاریت پر دینے والے نے جب ضامن کو مستعار کے لوٹانے کے لیے پکڑا غصب شدہ چیز کے لوٹانے کے لیے مغصب منہ نے ضامن کو پکڑا اور کفیل نے مکفول بہ مالک کی طرف لوٹا دی کفیل غاصب اور مستعیر سے کرائے کی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے، اور یہ استحسان ہے اور اگر کفالہ کی جگہ وکالہ ہو بایں طور کہ پر مستعیر اور غاصب نے وکیل بنایا کہ وہ مستعیر اور غاصب کی جگہ پر یہ کام کرے تو یہ بھی جائز ہے

لیکن وکیل کو نقل کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا بخلاف کفیل کے اس لیے کفیل کو نقل کرنے پر مجبور کرنا درست اس طرح ذخیرہ میں نقل کیا گیا ہے۔

142: اور ضامن نے جب کسی کام کی ضمانت لی جیسے کہ کسی چیز کا اٹھانا اور نقل کرنا یا سلائی کرنا تو یہ ضامن مکفول عنہ سے اجرت مثل کے ساتھ رجوع کرے گا اجرت مثل کی تقدیر میں عقد کفالہ کے دن کا اعتبار کیا جائے گا (فتاوی ہندیہ میں یہ آیا ہے)

ایک آدمی نے اونٹ کو بوجھ اٹھانے کے لیے کرائے پر لیا اور ساتھ میں کفیل بھی لیا پھر بوجھ اٹھانے والا غائب ہو گیا، ضامن نے وہ بوجھ اٹھایا تو وہ اصل پر ضمانت کی دن کی اجرت مثلی کا رجوع کرے گا اسی طرح سلائی کی ضمانت میں بھیجے

143: یہ اصول گذر چکا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ مکفولہ کا کفیل سے مطالبہ کا حق نہیں ہو تا جب اصیل حاضر ہو لیکن دور ہو۔ اور اس سے کچھ حالات کو مستثنی کیا گیا ہے جن کا تذکرہ ہو چکا ہے پھر وہ حالات جن میں بھی کفیل کو حق حاصل ہے کہ وہ مکفول لہ سے تاریخ آجانے پر دین سے چھٹکارا دلانے کا مطالبہ کرے بایں طور کہ یہ کہے یا تو آپ مقروض سے اپنے حق کا مطالبہ کریں مجھ سے ضمان ختم کر دے اور اس طرح اسکو حق حاصل ہے کہ مکفول بہ کا مطالبہ کرے مقررہ مدت آجانے اگرچہ رب الدین نے اس لیے ابھی تک نہ کیا ہے

علامہ دردادویؒ نے کہا ہے:

ضامن کے لیے مکفول لہ سے مطالبہ کرنے کا حق ہے کہ وہ اس کو ضمان سے بری کروائیں دین کے مقررہ مدت کے آجانے کے بعد اگرچہ مقروض کی موت کی وجہ سے یا اس کے مفلس ہو جانے کی وجہ سے بایں طور پر کہ مضمون چیز مہنگی ہو بایں طور پر یہ کہے یا تو آپ اپنا حق مقروض سے طلب کر لیں یا مجھ سے ضمان کو ساقط کر دیں اس طرح اس کو مضمون چیز کے مطالبہ کا بھی حق ہے مقررہ وقت آجانے پر اور اگر رب الدین خاموش ہو گیا تو کفیل کو مکفول کی سپردگی کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہ ہو گا تا کہ وہ مکفول بہ تو رب الدین تک پہنچائے۔ واللہ اعلم

دین کی اصلی رقم دائن کو سپرد کرنے سے پہلے کفیل کو دینے کا حکم

144- فقہاء کا اس بارے اختلاف ہے کہ دین کی اصلی رقم دائن کو سپرد کرنے سے پہلے کفیل کو دے گا یا نہیں دے گا۔ اس کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں جنھیں میں نے اپنی کتاب فقہ البیوع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے یہاں میں بینک سے دیئے جانے والی رقم کا مکفول لہ کو سپرد کرنے کا حکم نقل کرتا ہوں

145 پہلی حالت یہ ہے کہ کہ کفیل مکفول عنہ سے یہ مال اقتضاء کے سبیل پر لے یعنی جس مال کا اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے کفیل اس پر قبضہ کرے جب کفیل یہ دین صاحب مال کو دینے لگے

دوسری صورت یہ ہے کہ پیغام رسانی کے طور پر لے یعنی مکفول عنہ نے کفیل کو دائن تک رسول یعنی مال پہنچانے والا بنایا ہو۔ جب اس نے اقتضاء کی وجہ سے اس پر قبضہ کیا تو وہ اس کا مالک بن جائے گا احناف کے نزدیک اور مالکیہ کے ظاہر مذہب کے مطابق بھی وہ اس کا مالک بن جاتا ہے اور وہ اس کا ضامن بھی ہے یعنی اگر مال اس کی پاس ہوتے ہوئے ہلاک ہو تو اسے اس کی ملکیت دینا ہو گی یعنی اس پر واجب ہو گا کہ وہ مال مکفول عنہ کو سپرد کرے یا صاحب مال کے سپرد کرے۔ اگر دائن نے مدیون کو بری کر دیا اگرچہ وہ مال نقد ہی کیوں نہ ہو اور اس پر کفیل نے نفع بھی کمایا ہو دائن کو دین ادا کرنے سے پہلے اسی طرح احناف نے اس مسئلے کو بیان کیا ہے اور مالکیہ کا بھی یہی قیاس ہے شافعیہ کے نزدیک اس میں وجہ ہے۔

احناف کا مذہب ہم ہدایہ سے تفسیر کے ساتھ کریں گے جو قوسین کے درمیان ہو گی۔

کسی آدمی پر 1 ہزار روپیہ قرض تھا دوسرا آدمی اس کے اجازت پر اس کا کفیل بنا اور اس نے وہ مال کفیل کو ادا کر دیا اس سے پہلے کہ کفیل نے دائن کو وہ پیسے دے دیئے اس سے پہلے کے کفیل نے دائن جو وہ پیسے دیئے ہوں مکفول عنہ کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس سے پیسے واپس لے کیونکہ اس مال کے ساتھ قابض کا حق معلق ہو چکا ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال پایا جاتا ہے کہ کفیل نے وہ مال حکم کفالت کی وجہ سے دائن کو ادا کر دیا ہو تو وہ یہ حق رکھتا ہے کہ یہ مال جو مکفول عنہ نے کفیل کو دیا ہے اس کو اپنے پاس ہی روک لے۔

امام ابن ہمام فرماتے ہیں کہ مدیون کے لیے مال واپس لینے کا مطالبہ کرنا جائز ہے اس سے پہلے کہ کفیل نے دائن کو ادا کیا ہو یہ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ہے اور امام شافعی کا بھی اس میں قول ہے۔ جس طرح کسی نے زکاۃ زکاۃ جمع کرنے والے کے سپرد کر دی ہو سال کا دور مکمل ہونے پہلے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ زکاۃ واپس لے کیونکہ اس کے ساتھ ساعی کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ اور اس لیے بھی جائز نہیں کہ زکاۃ لینے والا زکاۃ کے مال کا مالک بن چکا ہے۔ اس کی کچھ وجوہات ہیں جو ذکر کیے دیتے ہیں

کفیل کو عقد کفالہ کی وجہ سے یہ حق مل چکا ہے کہ وہ جس مال کا ضامن بنا ہے اس کا مطالبہ کرے۔ اور اگر مطالبہ کو کفیل کے دائن کو دینے تک مؤخر کر دیا گیا ہو تو یہ ایسے ہو گیا جیسے کفیل کا مدیون پر دین مؤجل ہو اور اگر مدیون دین مؤجل کو اس کے وقت سے پہلے ادا کر دے تو دائن اس کا مالک بن جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی جائز ہے کہ مدیون کفیل کو پہلے رقم ادا کر دے۔

مدونہ کبریٰ میں آیا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک

صاحب کتاب فرماتے ہیں اگر مجھ پر کچھ مال ہو اور کسی کفیل نے اس کی کفالت کی یعنی ضامن بنا تو میں نے یہ مال جو مجھ پر قرض ہے کفیل کے حوالے کر دیا اور وہ کفیل سے ضائع ہو گیا تو کیا وہ کفیل اس پر امین تھا یعنی اس سے مال ضائع ہونے پر مطالبہ نہیں ہو گا یا اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر اس کا مطالبہ کیا جائے گا تو پھر کفیل ضامن ہو گا تو کہتے ہیں کہ ہم نے امام مالک سے اس بارے کوئی شے نہیں سنی میرا خیال یہ ہے کہ اگر وجہ اقتضاء یہ مال لیا ہو تو کفیل مال کا ضامن ہو گا چاہے مال کفالت سونا چاندی یا اس کے علاوہ کچھ ہو۔

تو میں نے پوچھا کہ مال تجارت ہو یا سونا چاندی سب میں یہی حکم ہو گا کیا سارے اس حکم میں برابر ہوں گے تو فرمایا کہ ہاں سب برابر ہوں گے۔

امام نووی شافعی فرماتے ہیں کہ اگر مدیون نے ابتداء میں وہ مال بلا مطالبہ دیا ہو تو اس بارے میں اگر ہم یہ کہیں کہ وہ اس کا مالک بن جاتا ہے تو اس میں اس کے لیے تصرف جائز ہو گا جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فقیر زکاۃ مؤجلہ لے جاتا ہے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے لیکن اس کی ملکیت مستقل نہیں رہے گی بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ اس کو لوٹائے اور اگر وہ اس کی ملکیت میں ہلاک ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہو گا جیسا کہ شرائع فاسد کے ساتھ کوئی شے اس نے خریدی قبضہ کی اور وہ ہلاک ہو گئی تو وہ اس کا ضامن ہو گا۔

اس بنا پر اگر کسٹمر نے مال غطاء اقتضاء کی وجہ سے سپرد کیا تو عام طور پر یہی ہوتا ہے یعنی بینک رقم کا مطالبہ کرتے ہیں۔ تو یہ عقد غطاء کے سبب وکالت میں نہیں بدلے گا بلکہ وہ ادا کرنا ہے اس مال کا جو امین پر واجب ہونے ہی والا تھا جب بینک دائن کو قرض ادا کر دیتا ہے تو اس پر واجب ہو جانا

تھا۔ سو اس عقد کی وکالت کی اساس پر تکییف فقہی کرنا درست نہیں بلکہ وہ صرف ضمان ہے اور بینک کے لیے صحیح ہے جو وہ اس مال سے حاصل کرتا ہے۔ لیکن بینک جو اجرت لیتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ سود ہوگا کیونکہ کفیل بینک مکفول عنہ کو قرض ادا نہیں کرتا اس صورت میں تو یہ ممکن نہیں کہ وہ قرض پر زیادتی کرے بلکہ یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ادارتی اعمال پر اجرت ہے۔

الباب الثالث
ملکیتی رہن

165۔ دین کو پختہ کرنے کا تیسرا طریقہ رہن ہے۔ رہن کا لغوی معنی ہے ایسی چیز جو لازم کرنے والی ہو، کہا جاتا ہے: راھن لک، یعنی تمہارے پاس (یہ چیز) موجود ہے روکی گئی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"کل نفس بما کسبت رھینة"(المدثر:38) ہر شخص اپنے کرتوت کی وجہ سے گروی رکھا ہوا ہے۔

"کل امرئ بما کسب رھین"(الطور:21) ہر انسان کی جان اپنی کمائی کے بدلے میں رہن رکھی ہوئی ہے، یعنی اپنے عمل کے بدلے میں مقید ہے، اور ہر جان گروی رکھی ہوئی ہے، قید ہے اس کے جو اس نے کیا۔ رھن الشیئ رھنا: چیز برقرار رہی اور قائم رہی، لسان العرب میں یہی بات لکھی ہے۔

166۔ وہ رھن جس میں مرتہن مرہونہ چیز پہ قبضہ کرتا ہے اسے رائج اصطلاح میں رھن حیازی کہا جاتا ہے۔ اور فقہی اصطلاح میں اس کی تعریف جیسے صاحب ہدایہ نے کی ہے وہ یہ ہے کہ:"کسی چیز کو کسی ایسے حق کے مقابلے میں روک لینا جسے گروی رکھی جانے والی چیز کے ذریعے وصول کرنا ممکن ہو، جیسے کہ دیون۔" ابن قدامہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے:"وہ مال جو دین کے اقرار نامے کے طور پہ طے کیا جاتا ہے تا کہ اگر مدیون سے دین وصول کرنا مشکل ہو جائے تو اس مال کی قیمت سے وصول کیا جاسکے۔"

167۔ دونوں تعریفوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ابن قدامہ نے دین کے وصول کرنے کو مرہونہ چیز کی قیمت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حنابلہ کے ہاں دین مرہونہ چیز کی ثمن سے ہی وصول کیا جاسکتا ہے، جبکہ صاحب ہدایہ نے دین کی وصولی کو مرہونہ چیز کی ثمن کے ساتھ مقید نہیں کیا، بلکہ فرمایا:"رہن سے جس کی وصول یابی ممکن ہو" یعنی خواہ مرہونہ چیز سے ہو یا اس کی قیمت سے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں رہن کا ضمان رہن کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس سے لیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مرتہن کے ہاتھ سے مرہونہ چیز ضائع ہو گئی اور دین چیز کی قیمت کے برابر تھا یا اس سے کم تھا م، تو دین کی وصولی اس مرہونہ چیز سے ہو گئی نہ کہ اس کی ثمن سے۔ اس میں جو اختلاف ہے اس کا بیان آئندہ آئے گا ان شاء اللہ۔

168۔ رہن آیت مداینہ میں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے مشروع ہوا: وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتبا فرہن مقبوضہ(البقرۃ:283) اور اگر تم سفر پر ہو، اور تمہیں کوئی لکھنے والا نہ ملے، تو رہن قبضے میں رکھ لیے جائیں۔ رھان رہن کی جمع ہے، نبی ﷺ سے صحیح روایت منقول ہے کہ آپ ﷺ نے یہودی کے پاس اپنی زرہ رہن رکھوائی۔

169۔ رہن رکھنا جائز ہے واجب نہیں۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے فرمایا:"رہن ایسا غیر واجب فعل ہے جس کا کوئی مخالف ہمارے علم میں نہیں، اس لیے کہ یہ دین کا تصدیق نامہ ہے۔ لہٰذا واجب نہیں جیسے کہ ضمان اور لکھنا، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان،"فرھان مقبوضة" ہمارے لیے بطور ارشاد ہے نہ کہ بطور ایجاب۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فان امن بعضکم بعضا فلیؤد الذی اوتمن امٰنته (اگر تم

میں سے بعض کا بعض پر اطمینان ہے تو جس کے پاس امانت رکھوائی گئی اسے چاہیے کہ امانت رکھوانے والے کی امانت ادا کرے)، اور اس لیے بھی (رہن واجب نہیں) کہ اس کا حکم کتابت کے مفقود ہونے کے وقت (بطور متبادل) ہے، اور کتابت واجب نہیں، لہٰذا اس کے متبادل کی حیثیت بھی یہی ہوگی۔"

170۔ رہن حالت حضر میں بھی حالت سفر کی طرح جائز ہے۔ ابن قدامہ نے فرمایا: "ابن منذر نے فرمایا: مجاہد کے سوا کسی کی مخالفت رہن کے معاملے میں ہمارے علم میں نہیں۔ مجاہد کے بقول رہن سفر ہی میں مشروع ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رہن میں سفر کو شرط قرار دیا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرہن مقبوضه (البقرۃ: 283) اور اگر تم سفر پر ہو، اور تمہیں کوئی لکھنے والا نہ ملے، تو رہن قبضے میں رکھ لیے جائیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی سے غلہ خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رہن رکھوائی، اور دونوں مدینہ میں تھے، اور اس لیے بھی (رہن حضر میں جائز ہے) کہ یہ ایسا تصدیق نامہ ہے جو سفر میں جائز ہے، لہٰذا حضر میں بھی جائز ہے، جیسا کہ ضمان۔ بہر حال سفر کا ذکر غالب حالت کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا، کیونکہ کاتب عام طور پر سفر میں ہی معدوم ہوتا ہے، اور اس وجہ سے کاتب کا نہ ہونا (رہن کے جواز کے لیے) شرط قرار نہیں دیا گیا، اور وہ بھی اس کے ساتھ مذکور ہے۔"

عقد رہن کا رکن اور اس کے احکام:

171۔ جمہور فقہاء کے نزدیک رہن ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے اور یہ دونوں عقد بیع کا بھی رکن ہے۔ بعض حنفی فقہاء کے نزدیک عقد رہن کے لیے قبول کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ یہ عقد تبرع ہے، اس لیے یہ سپردگی ہی سے تام ہوتا ہے۔ البتہ علامہ اتاسی رح فرماتے ہیں کہ قبول بھی ایجاب کی رہن کا رکن ہے، اکثر مشائخ نے اس قول کو اختیار کیا ہے، رہن بھی بیع کی طرح ہے، اسی وجہ سے اگر کسی نے "لا یرھن" (وہ رھن نہ رکھے گا) کی قسم کھائی ہو تو جب تک دوسرا اس کو قبول نہ کرے وہ رہن رکھوانے سے حانث نہیں ہوگا۔ علامہ قھستانی رح علامہ کرمانی رح سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ رہن بطریق تعاطی بھی جائز ہے اور یہی مالکیہ اور حنابلہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

172۔ پھر ایجاب و قبول کے کوئی مخصوص الفاظ نہیں ہیں۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ایجاب و قبول رکن عقد ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ راہن یوں کہے: یہ چیز میں نے آپ کے پاس رہن رکھوائی آپ کے اس دین کے بدلے جو میرے ذمہ لازم ہے یا مرتہن ارتہنت، قبلت (میں نے قبول کیا)، رضیت (میں راضی ہوں) یا ان جیسے کوئی اور الفاظ استعمال کرے۔ پس خاص "رہن" کا لفظ استعمال کرنا شرط نہیں ہے اس لیے اگر کسی نے دراھم کے بدلے کوئی چیز خرید لی اور اس کو کپڑے دے کر کہا: یہ اپنے پاس رکھیں یہاں تک کہ میں آپ کو ثمن کی ادائیگی کروں، تو کپڑے رہن شمار ہوں گے کیونکہ اس میں عقد کا معنی پایا جاتا ہے اور عقود میں الفاظ کے بجائے معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن شاس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: رہن میں ایجاب و قبول کا لفظ ہی استعمال کرنا ضروری نہیں بلکہ اس کے قائم مقام ہر اس لفظ کو استعمال کیا جا سکتا ہے جو اس کے مفہوم پر دلالت کرنے میں مشترک ہو، اور یہ حنابلہ کے مذہب سے ظاہر ہوتا ہے۔ علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "رہن ایجاب و قبول کے بغیر صحیح نہیں ہے: جیسے رھنتک، قبلت، ارتھنت۔ یا باقی عقود کی طرح اس میں بھی

راہن یا مرتہن کی طرف سے ایجاب و قبول پر دلالت کرنے والے الفاظ کا استعمال ضروری ہے" حضرات شافعیہ رح کے نزدیک رہن میں بھی وہ شرط ہے جو بیع میں شرط ہے اور ان کے اکثر فقہاء کے نزدیک بیع میں تعاطی کافی نہیں ہے۔

رہن کا لزوم:

173۔ پھر رہن اگرچہ ایجاب و قبول سے منعقد ہو جاتا ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں یہ قبضے کے بغیر لازم نہیں ہوتا۔ اور حنابلہ کے ہاں دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ قبضے کے بغیر لازم نہیں ہوتا، دوسری یہ کہ بیع کی طرح محض عقد سے لازم ہو جاتا ہے۔ اور احمدؒ کی اس پر نص موجود ہے جو کہ المیمونی کی روایت میں ہے، اور خرقیؒ کا یہ کلام کہ قبضے کے بغیر رہن لازم نہیں ہوتا، قاضی نے اسے خاصۃً مکیلی اور موزونی اشیاء پر محمول کیا ہے، لیکن ابن قدامہ نے اس پر تبصرہ کیا ہے کہ یہ محمول کرنا درست نہیں، اس لیے کہ خرقی کے کلام کو عموم پہ رکھتے ہوئے (دیکھا جائے تو) اس کے بعد جو بات آرہی ہے وہ تعمیم کے مراد لینے پر دلالت کرتی ہے، اور وہ بات خرقیؒ کا یہ قول ہے کہ: "اگر مرہونہ چیز منقولی چیز ہے، تو اس کا قبضہ مرتہن کا راہن سے چیز منقولی طور پر لے لینا ہے۔ اور اگر غیر منقولی چیز ہے جیسے کہ گھر اور زمینیں، تو اس کا قبضہ راہن کا رہن اور مرتہن کے درمیان تخلیہ کرنا ہے۔

أئمہ ثلاثہ کے ہاں بغیر قبضے کے رہن کے لازم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ راہن کو اختیار ہے کہ وہ رہن سپرد کرنے سے رک جائے، اور رہن کے عقد سے رجوع کرلے، اس لیے کہ رہن عقد تبرع ہے، جیسا کہ عقد ھبہ کا معاملہ ہے۔

اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ: عقد رہن محض عقد کرنے سے لازم ہو جاتا ہے، اور اس کے لزوم کے لیے قبضہ شرط نہیں۔ دردیر رحمہ اللہ نے فرمایا: "اس لیے کہ مرہونہ چیز پر حقیقی قبضہ کرنا نہ عقد کے انعقاد کے لیے شرط ہے نہ اس کی صحت کے لیے نہ اس کے لزوم کے لیے، بلکہ عقد رہن مرہونہ چیز کے اوصاف بیان کرنے سے ہی عقد منعقد اور لازم ہو جائے گا، پھر مرتہن چیز کے لینے کا مطالبہ کرے گا، کیونکہ عقد اس کے بغیر تام نہ ہوگا۔" اور صاویؒ نے دردیرؒ کے قول "اس لیے کہ اخذ کے بغیر عقد تام نہ ہوگا" کے تحت فرمایا: "اس لیے کہ اگر مرتہن کو چیز لینے سے پہلے کوئی مانع لاحق ہو گیا تو اس کا معاملہ باقی قرض خواہوں کی طرح ہوگا۔" اور ظاہر یہ ہے کہ مالکیہ کے ہاں لزوم کا معنی یہ ہے کہ مرتہن پر لازم ہے کہ وہ مرہونہ چیز کا قبضہ لے، اور اس سے رجوع جائز نہیں۔

بیع میں رہن کی شرط لگانا

174۔ اگر بائع نے بیع میں رہن کی شرط لگائی تو بالاتفاق بیع اور شرط دونوں صحیح ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری پر مقتضائے شرط کے مطابق رہن سپرد کرنا لازم ہے۔ لیکن علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "اگر مشتری نے اس شرط کے ساتھ بیع قبول کر لیا اور پھر سپردگی کا انکار کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کو رہن سپرد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور امام زفر رح کے مجبور کیا جائے گا، کیونکہ جب بیع میں رہن کی شرط لگائی گئی ہو تو یہ بیع کے حقوق میں سے ایک حق ہو جاتا ہے اور حوالگی پر مجبور کرنا حقوق بیع میں سے ایک ہے اس لیے اس پر رہن سپرد کرنے کا جبر کیا جائے گا۔ اور ہمارے ہاں رہن اصل میں عقد تبرع ہے اور بیع میں اس کی شرط لگانے سے اس کی تبرعیت ختم نہیں ہوتی، اور تبرع میں جبر کرنا شرعاً جائز نہیں ہے اس لیے اس پر جبر نہیں کیا جائے گا البتہ اس سے کہا جائے گا یا تو رہن حوالہ کر دے یا ثمن کی ادائیگی کرے اور یا بائع بیع کو فسخ کر دے کیونکہ بائع مبیع کو اپنی ملکیت سے نکالنے پر اس وقت تک راضی نہیں ہے جب تک اس کو رہن یا اس کی قیمت ادا نہ کیا جائے۔"

175۔ شافعیہ اور حنابلہ رح کے نزدیک بھی یہی حکم ہے یعنی بیع میں رہن کی شرط لگانا جائز ہے اور اس صورت میں اگر مشتری مخالفت کرے تو بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہو گا۔ علامہ ابن حجر ھیثمی رح شرح منہاج میں فرماتے ہیں: ''اگر مشتری نے رہن سے انکار کیا یا غیر معین رہن رکھوانے پر راضی ہو جائے اگرچہ طے شدہ سے زیادہ قیمت کا ہو، جیسا کہ مطلق رہن اس کو بھی شامل ہے کہ اعیان تبدیلی کو قبول نہیں کرتے ہیں اس کی اغراض و مقاصد میں فرق کی وجہ سے" تو بائع کو شرط فوت ہونے کی وجہ سے فوراً فسخ بیع کا اختیار ہو گا کیونکہ یہ خیار نقص ہے۔ اس طرح بائع کو فوراً خیار ہو گا اس صورت میں جب اس کو اس کی ہلاکت یا بے ہوشی کی وجہ سے قبضہ نہیں کرایا گیا ہو۔''

ابن قدامہ رح مشتری پر عتق کی شرط کی صورت میں فرماتے ہیں: ''اگر اس نے آزاد نہیں کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس پر جبر کیا جائے گا کیونکہ عتق کی شرط جب صحیح ہو جاتا ہے تو وہ اس عین کے ساتھ معلق ہو جاتا ہے اس لیے اس پر جبر کیا جائے گا جس طرح اگر اس نے اس کے عتق کی نذر مانی ہوتی۔ دوسری اس پر جبر نہیں کیا جائے گا کیونکہ شرط مشروطہ چیز کے کرنے کو لازم نہیں کرتا اس دلیل کے ساتھ کہ اگر اس نے رھن اور ضمان کی شرط لگائی ہو تو بائع کے لیے خیار فسخ ثابت ہو گا کیونکہ اس نے بائع کو وی چیز سپرد نہیں کیا جس کی اس نے شرط لگائی تھی، اگر اس نے رہن کی شرط لگائی ہو تو بدرجہ اولی اس کو خیار ہو گا۔''

176۔ حضرات مالکیہ رح فرماتے ہیں: اگر بائع نے بیع میں رہن کی شرط لگائی ہو اور مشتری نے اس سے انکار کر دیا تو اس پر زبردستی کی جائے گی۔ مدونہ کبری میں مذکور ہے: "میں نے کہا: آپ مجھے بتائیں کہ اگر میں نے کسی آدمی کو کچھ سامان اس شرط پر بیچا کہ وہ ہمیں اپنا فلاں غلام رہن رکھوائے گا، لیکن جب میں نے اس کے ساتھ معاملہ کیا تو اس نے غلام رہن رکھوانے سے انکار کر دیا۔ فرمایا: ''اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ آپ کو غلام سپرد کرے۔ میں نے پوچھا: کیا اس نے غیر مقبوض رہن کے بارے میں کوئی رائے نہیں دی؟ کہنے لگے نہیں، اور اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ آپ کو عبد بطور رہن حوالہ کر دے۔ میں نے پوچھا: کیا یہ امام مالک رح کا قول ہے؟ تو کہنے لگے: یہ میری ذاتی رائے ہے۔''

متعاقدین کا اہل ہونا:

177۔ راہن اور مرتہن کے لیے شرط ہے کہ دونوں تصرف کرنے کے اہل ہوں، چنانچہ مجنون اور غیر عاقل بچے کا رہن رکھنا اور رکھوانا جائز نہیں۔ حنفیہ نے ایسے بچے کے رہن رکھنے کی اجازت دی جو چیزوں میں تمیز کر سکے۔ کاسانیؒ نے فرمایا: ''بالغ ہونا شرط نہیں، اسی طرح آزاد ہونا، یہاں تک کہ مأذون بچے اور مأذون غلام کا رہن رکھنا بھی جائز ہے۔ اس لیے کہ رہن تجارت کے توابع میں سے ہے، لہٰذا جو تجارت کا اختیار رکھتا ہے، وہ رہن کا بھی اختیار رکھتا ہے۔'' دسوقیؒ نے فرمایا: ''جس کا بیع کرنا درست ہے اس کا رہن رکھنا بھی درست ہے۔ چنانچہ مجنون اور غیر ممیز بچے کا رہن رکھنا درست نہیں۔ اور ممیز بچے اور بیوقوف اور غلام کا رہن رکھنا درست ہے، اور یہ جواز ان کے ولی کی اجازت پر موقوف ہو گا، یعنی اگر رہن عقد بیع یا قرض کے عین بیچ میں مشروط کیا گیا، ورنہ وہ تبرع باطل ہو گا۔''

بہر حال شوافع اور حنابلہ کا معاملہ، تو ان کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بچہ رہن کا اہل نہیں، اگرچہ ممیز اور تجارت کا مأذون ہو، اس لیے کہ رہن ایک قسم کا تبرع ہے، اس لیے کہ اس میں بغیر عوض کے مال کا روکنا پایا جاتا ہے، لہٰذا اس کی جانب سے ہی درست ہو گا جو تبرع کی قابلیت رکھتا ہو، رافعیؒ نے فرمایا: "رکن عاقد ہے، لہٰذا اس کی جانب سے ہی درست ہو گا جس کی بیع درست ہو گی، اور اس میں ایک شرط زائد ہے، اور وہ عاقد کا تبرع کا اہل ہونا ہے۔ اسی لیے بچے کے ولی کے لیے بھی درست نہیں کہ بچے کا مال رہن رکھوائے، سوائے اس کے کہ کوئی

مصلحت ظاہرہ ہو، اور وہ یہ کہ ولی دو سو روپے کی چیز سو روپے میں خریدے، اور مرہونہ چیز کی قیمت سو روپے سے زیادہ نہ ہو، یہاں تک کہ اگر مرہونہ چیز تلف ہو گئی کوئی ایسا نقصان نہ ہو گا جس کی ولی کو تلافی کرنا پڑے۔" مرداویؒ نے فرمایا: "عقد رہن ہر اس شخص کی جانب سے درست ہو گا جس کی بیع درست ہے۔" ترغیب اور ان کے علاوہ میں مرداویؒ نے فرمایا: "اور اس کا تبرع درست ہو۔"

کیا رہن مستقبل کے ساتھ معلق کرنے یا نسبت کرنے کو قبول کرے گا؟

178۔ حنفیہ کے ہاں واجب ہے کہ رہن کا عقد منجز (فوری) ہو۔ کاسانیؒ نے فرمایا: "وہ شرط جو رہن ہی کے ساتھ خاص ہے، وہ یہ ہے کہ رہن معلق بالشرط نہ ہو، اور نہ کسی خاص وقت کی طرف اس کی نسبت ہو، اس لیے کہ رہن رکھنے اور رکھوانے میں ادا کرنے اور وصول کرنے والا معنی پایا جاتا ہے، لہٰذا اس کی مشابہت بیع کے ساتھ ہو گئی۔ اور رہن شرط کے ساتھ معلق کرنے اور کسی وقت کی طرف نسبت کرنے کا احتمال نہیں رکھتا۔"

اسی وجہ سے حنفیہ کے ہاں رہن الدرک جائز نہیں۔ مرغینانیؒ نے فرمایا: "کفالۃ بالدرک جائز ہے، اور فرق یہ ہے کہ رہن (حق کی) وصولی کرنے کے لیے ہے، اور وجوب سے پہلے وصولی کرنے کا سوال نہیں۔ اور (کسی چیز کا) مالک بنانے کی مستقبل کے کسی زمانے کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں۔ جبکہ کفالہ مطالبہ کے التزام کے لیے ہے، اور افعال کا التزام مستقبل کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرنا درست ہے، جیسا کہ روزے اور نماز میں نسبت کرنا درست ہے۔ اسی لیے " فلاں پر اس کے جتنے ثابت ہوئے " ان کی کفالت کرنا بھی درست ہے، اور رہن درست نہیں۔ اگر مرتہن نے وجوب سے پہلے مرہونہ چیز پر قبضہ کر لیا اور اسکے پاس چیز ہلاک ہو گئی تو وہ امانت کی حیثیت سے ہلاک ہوئی، کیونکہ کوئی عقد وجود میں نہیں آیا، چنانچہ یہ دینا باطل ہوا، بخلاف دین موعود (وہ دین جسے مستقبل میں دینے کا وعدہ کیا گیا ہو) کے بدلے میں رہن کے، اور وہ اس طرح کہ راہن کہے: یہ چیز میں نے تیرے پاس رہن رکھوائی تا کہ تو مجھے ہزار درہم قرض دے، اور چیز مرتہن کے ہاتھ میں ضائع ہو گئی، چونکہ یہ اس مال کے بدلے میں ہلاک ہوا جو اس نے اس رہن کے مقابلے میں طے کیا۔ اس لیے کہ موعود کو حاجت کا اعتبار کرتے ہوئے موجود کی حیثیت دی گئی، اور اس لیے بھی کہ موعود اس رہن کی جہت سے مقبوض کی حیثیت رکھتا ہے جو کہ اپنے وجود کے اعتبار سے درست ہے، سو اسے حکم بھی اسی کا دیا جائے گا، جیسا کہ وہ مقبوض چیز جس کا خریداری کے لیے بھاؤ لگایا گیا ہو، چنانچہ اس کا ضامن ہو گا۔

لہٰذا حنفیہ کے مذہب کا حاصل یہ ہوا کہ رہن معلق درست نہیں، خواہ وہ تعلیق دین کے ثابت ہونے پر ہو یا اس کے غیر پر۔ بہر حال دین موعود کے مقابلے میں رہن حنفیہ کے ہاں جائز ہے۔

179۔ بہر حال شوافع اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ رہن معلق ان کے ہاں جائز نہیں، اور نہ ہی دین موعود کے مقابلے میں رہن ان کے ہاں جائز ہے۔ جوینیؒ نے فرمایا: "رہن کو معلق کرنا باطل ہے۔" ابن قدامہؒ نے فرمایا: "تیسری حالت یہ ہے کہ: حق سے پہلے رہن رکھے، اور کہے: تیرے پاس میں نے اپنا یہ غلام رہن رکھا اس دس درہم کے بدلے میں جو تو مجھے قرض دے گا، تو ظاہر مذہب میں یہ درست نہیں، اور یہ ابی بکر اور قاضی کا مختار مذہب ہے۔ قاضی نے یہ بات ذکر کی ہے کہ احمدؒ نے اس پر نص وارد کی ہے جو کہ ابن منصور کی روایت میں ہے، اور یہی مذہب شافعیؒ کا ہے۔ ابو الخطاب کے ہاں اس کا درست ہونا مختار ہے، چنانچہ جب اس نے کہا: میں نے یہ کپڑا تیرے پاس اس دس روپے کے عوض رکھوایا جو تو مجھے کل قرض دے گا، اور رھن اس کے سپرد کر دیا، پھر اس نے اسے قرض دراہم دے دیے تو رہن لازم

ہو گیا۔ یہی مذہب مالک اور ابی حنیفہؒ کا ہے، اس لیے کہ یہ ایک حق کے بدلے میں تصدیق نامہ ہے، لہٰذا اس کا عقد ضمان الدرک کی طرح وجوب سے پہلے جائز ہے۔"

اور ظاہر یہ ہے کہ جو بات ابن قدامہ نے ابی الخطاب کی طرف سے نقل کی ہے وہ حنابلہ کے راجح مذہب کے خلاف ہے، اس لیے کہ انہوں نے رہن بالدرک کے عدم جواز کی صراحت کی ہے۔ ابن قدامہ نے فرمایا: " قاضی نے کہا: ہر وہ چیز جس کے مقابلے میں رہن لینا جائز ہے، اس کے مقابلے میں ضامن (کفیل) لینا بھی جائز ہے ماسوائے تین چیزوں کے: مبیع کی ذمہ داری، اس کا ضمان درست ہے (اور یہ ضمان بالدرک ہے) اس کا رہن درست نہیں۔" اور ابن قدامہ نے باب الضمان میں یہ بات ذکر کی ہے کہ عہدہ (ذمہ داری) کے مقابلے میں رہن (جو کہ رہن بالدرک ہے) بالاجماع جائز نہیں۔

180۔ بہر حال مالکیہ کے ہاں، قرافیؒ نے ابن قصار سے رہن معلق کا جواز نقل کیا ہے، قرافی نے فرمایا: ہمارے اصول کا تقاضا یہ ہے کہ رہن میں تعلیق مذکور درست ہو، یا ہم کہتے ہیں: عقد ہے، لہٰذا عتق اور طلاق اور ان کے علاوہ کی طرح تعلیق علی الشرط کے ساتھ عقد لازم ہو گا۔ اور اس لیے بھی کہ رہن کا مقصود حق کی وصولی کے دشوار ہونے پر اس کا وصول کرنا ہے، اور دشوار ہونا مستقبل ہے، چنانچہ ایک اور مستقبل کے ساتھ یہ عقد متعلق ہو گا، اور یہ اصل معاملہ ہے درآنحالیکہ ایک مستقبل کو دوسرے سے لاحق کرتے ہوئے۔" اور اسی طرح مالکیہ کے ہاں دین موعود کے مقابلے میں رہن جائز ہے۔ دردیر رحمہ اللہ نے فرمایا: "جو رہن اس شرط پر دیا جائے کہ مرتہن اسے مستقبل میں قرض دے گا اور رہن پر ابھی قبضہ کر لیا جائے تو وہ عقد لازم ہو جاتا ہے۔ جب اس نے قرضہ دے دیا تو پہلے قبضے سے اس کی رہنیت قرار پکڑ گئی، اور از سر نو عقد کی ضرورت نہیں۔"

مالکیہ کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں رہن بالدرک جائز ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں ایسے دین کے مقابلے میں رہن رکھنا بھی جائز ہے جو مستقبل میں لازم ہونے کا احتمال رکھتا ہو۔ دردیرؒ نے فرمایا:

"قرض کے بدلے میں یا بیع کے بدلے میں (دین قائم ہونے سے پہلے) رہن رکھنا جائز ہے، جیسے کہ راہن مرتہن سے فوراً مرہونہ چیز دینے کا عقد کرے تاکہ اس سے آئندہ کل قرض لے سکے، یا اس سے کوئی سامان خرید سکے، اور رہن اس دین کے مقابلے میں ہو گا۔ جب اس نے رہن پر فوراً قبضہ کر لیا اور دین مستقبل میں لازم ہوا تو رہن لازم ہو جائے گا، اور ایک اور قبضے کی ضرورت نہیں، اور اگر اس نے قبضہ نہ کیا تو دین کے بعد اسے مرہونہ چیز دینا لازم ہے۔ اور اجرت موجر پر (جو عمل کے بدلے لازم ہو گی) اس کے مقابلے میں رہن رکھوانا اور سپرد کرنا جائز ہے، یعنی عمل کے سبب سے جو کہ اجیر اس کے لیے خود کرے یا اپنی سواری سے کروائے، جیسے کہ سلائی کے لیے کرائے پر لے، یا دروازہ بنانے کے لیے، یا کپڑا بننے کے لیے یا چوکیداری کے لیے، یا خدمت کے لیے دس درہم کے بدلے میں اس شرط پر کرائے پر لے کہ کرائے دار اجیر کے پاس کوئی ایسی چیز رہن رکھوائے گا جو موجر پر لازم ہونے والی اجرت کی مثل ہو گی۔ اور اسی طرح جب کرائے دار نے اسے عمل سے پہلے اجرت دے دی، اور اسے خوف ہے کہ اجیر کام میں کوئی کوتاہی کرے گا تو اجیر کے لیے اس مستاجر کے پاس رہن رکھوانا جائز ہے، کہ اگر اجیر کام نہیں کرتا تو یہ رہن اس چیز کا رہن شمار ہو گا جو اجرت وہ دے چکا۔ (یا جعالہ) کے سبب جو اجرت لازم ہو رہی ہو، اس طور پر کہ عامل بھگوڑے غلام کے مالک سے اس اجرت کے مقابلے میں رہن لے جو عمل کے بعد اس سے ثابت ہو گی۔ یہ بات گزر چکی کہ رہن وہ مال ہوتا ہے جو اس دین کے لیے ہوتا ہے جو لازم ہو یا آئندہ لازم ہونے والا ہو۔ (یا اس کی قیمت کے مقابلے میں) جو لازم ہو گی:

جیسے کوئی چیز مستعار لے اور معیر کے پاس اس مستعار چیز کی قیمت کا رہن رکھوائے، اس احتمال کی بنا پر کہ اگر وہ چیز ضائع ہو جانے کا دعویٰ کرے تو قیمت لازم ہو جائے۔ اور اسی طرح کاریگر اس صورت میں کہ وہ چیز ضائع ہونے کا دعویٰ کریں، آرڈر دینے والے کو کوئی ایسی چیز رہن رکھواتے ہیں جو کہ اس مصنوع کی قیمت کی ہو۔"

اس پر حاشیۃ الصاوی میں ہے:

"علامہ دردیرؒ کا قول (اور مستعیر معیر کے پاس شے مستعار کی قیمت کے بقدر رہن رکھوائے گا): یعنی مستعیر کا معیر کو اس شرط پر رہن رکھوانا کہ وہ اسے عاریۃ پر چیز دیے گا درست نہیں، جیسا کہ اس نے کوئی آیا یا اس میں کوئی عیب ظاہر ہوا، یا مستعیر نے عاریت کو تلف کر دیا، اس رہن سے بعینہ وہی چیز لے گا تو یہ عقلاً محال ہونے کی وجہ سے درست نہیں۔"

اسی طرح دردیرؒ کی شرح کبیر میں ہے:

"شے معین کا رہن درست نہیں، جیسے کسی ایسے متعین جانور کی بیع جو مشتری بائع سے اس شرط پر رہن کے طور پر لے کہ اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا، یا اس میں عیب ظاہر ہوا، تو وہ اس رہن سے بعینہ ایسا جانور لے لے گا، یہ عقلی طور پر محال ہے۔"

ان عبارات کا خلاصہ یہ کہ رہن بالدرک اگر مبیع کی قیمت کا ہو نہ کہ اس کے عین کا تو مالکیہ کے ہاں جائز ہے، واللہ اعلم۔

181۔ اور اس بندہ ضعیف کے سامنے جو بات آئی وہ یہ ہے جو کہ جمہور کا مذہب رہن حیازی میں راجح ہے، اس لیے کہ غیر کی ملک کو محض اس احتمال کی وجہ سے روکنا اس کی مملوکہ اشیاء پر حجر لگانے کی طرح ہے۔ رہا معاملہ رہن غیر حیازی کا تو اس میں رہن معلق کا جائز ہونا مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ اس میں حبس نہیں اور نہ راہن کو ضرر ہے۔ اس لیے کہ اس کے لیے رہن سے نفع اٹھانا بغیر کسی رکاوٹ کے ممکن ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ رہن غیر حیازی کا بیان اور اس کی مشروعیت کی بحث ایک مستقل باب میں آئے گی ان شاء اللہ۔

مرہون بہ کی شرائط کا بیان:

182۔ مرہون بہ کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی عین ثابت فی الذمہ ہوتا ہے۔ ہم ان میں سے ہر ایک کے الگ الگ احکام ذکر کریں گے:

رہن بالدین:

183۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہن ہر اس دین کے بدلے رکھوانا جائز ہے جو راہن کے ذمہ واجب ہو اور رہن سے اس کا حصول ممکن ہو جیسا کہ بیوعات کے اثمان، تمام کرایاجات، غیر معین مہر اور خلع کا عوض، جرائم کا تاوان اور تلف ہو جانے والی چیزوں کی قیمتوں کے بدلے رہن رکھوانا، غیر واجب کے بدلے رہن لینا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس چیز کے بدلے رہن لینا جائز ہے جو مستقبل میں واجب ہونے والی ہو، اس لیے امانات کے بدلے رہن رکھوانا جائز نہیں ہے جیسا کہ ودائع، مال شرکت اور مال مضاربت۔

پس اگر شریک یا مضارب نے رہن رکھوایا خدمت لینے کی شرط کے ساتھ اس پر دین ثابت ہونے کے وقت اس کی تعدی یا کوتاہی کے سبب سے تو یہ رہن معلق کے حکم میں ہو گا۔ اور یہ بات گزر چکی ہے کہ رہن معلق ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست نہیں ہے البتہ ہم مالکیہ کے ہاں اس کے جواز کا قول ذکر کیا تھا۔ اور اسی پر ہی شرعی مجلس ہوئی تھی جو کہ شرعی معیار نمبر 12 (مشارکہ اور جدید شرکات) میں بیان ہوا ہے جو بند 2/4/1/3: میں آچکا ہے۔

184۔ بیع میں کفیل کی شرط لگانے کے جواز میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہے کیونکہ کفالت تعلیق کو قبول کرتی ہے، جیسا کہ ہم نے کفالت کے باب میں ذکر کیا ہے۔ ابن قدامہ رح نے شرکت و مضاربت میں تعدی و تقصیر کے ساتھ خاص کر کے کفیل کا ذکر کیا ہے، آپ نے فرمایا: "پس امانات جیسے ودیعت، کرائے پر دی گئی چیز، شرکت و مضاربت اور وہ عین جو رنگساز اور درزی کو دیا گیا ہو، اگر کسی نے ان میں غیر تعدی کی ضمانت لی ہو تو اس کی یہ ضمانت لینا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ جس طرح قابض کے ہاتھ میں ہلاک ہونے پر مضمون نہیں ہے اس طرح ضامن پر بھی اس کا ضمان نہیں آئے گا۔ اگر اس نے تعدی کا ضمان لیا ہو تو امام احمد رحمہ اللہ کا ظاہر کلام تو ضمان کی صحت پر دلالت کرتا ہے انہوں نے اثرم کی روایت میں ایک ایسے شخص کے بارے میں فرمایا جو لوگوں سے کپڑے وصول کرتا رہتا ہے، تو کسی نے اس سے کہا: اسے کپڑے دے دو میں اس کا ذمہ دار ہوں، تو امام صاحب نے فرمایا یہ شخص اس کپڑوں کا ضامن ہو گا یعنی اس میں تعدی اور اپنے فعل سے کوتاہی کرنے کا۔ اس وجہ سے اگر اس نے اپنے قول و فعل سے اس میں کوتاہی نہیں کی تو ضامن کسی بھی قسم کے نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، اس کے برخلاف اس پر ضمان آئے گا اور ضامن اس نقصان کا ذمہ دار ہو گا کیونکہ اس صورت میں جس طرح قابض پر ضمان آتا ہے اسی طرح ضامن پر بھی ضمان آئے گا مغصوبہ اور عاریت پر دی ہوئی چیزوں کی طرح، اور یہ حقیقت میں غیر واجب کرنے والی چیز کا ضمان ہے اور اس کا جواز ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

لیکن اس کے اسی سیاق میں انہوں نے فرمایا: "بہر حال رہن میں ایسا کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے۔"

185۔ یہ سابقہ بحث رہن معلق کے عدم جواز کی ایک ذیلی بحث کا حصہ ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر مضارب یا شریک نے تعدی یا تقصیر کے بدلے رہن رکھوائی ہو تو وہ شریک آخر یا مضارب ثانی کے ہاتھ میں امانت رہے گی جب تک تعدی یا تقصیر ثابت نہ ہو جائے، اور اس سے پہلے اس پر رہن کے احکام بھی لاگو نہ ہوں گے، اسی طرح شریک ثانی اور مضارب ثانی پر بدرجہ اولی تعدی اور تقصیر کے ثبوت سے پہلے ضمان نہیں آنا چاہیے، البتہ ان پر قرض خواہوں کا دعویٰ صحیح ہو گا۔ تاہم جب تعدی و تقصیر کا ثبوت ہو جائے تو اس وقت اس کو رہن بنانا ممکن ہو گا رہن معلق کے جواز کی بنیاد پر جو علامہ قرافی نے شیخ ابن قصار رح سے نقل کیا ہے، اور مالکیہ کے ہاں رہن بالدرک کے جواز کی بنیاد پر جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

186۔ اعیان کا رہن شافعیہ کے ہاں جائز نہیں، سوائے کوئی کسی کمزور صورت کے۔ مرہون بہ کی شروط میں نوویؒ نے فرمایا: "پہلی شرط: مرہون بہ دین ہو، لہٰذا اعیان مضمونہ کا رہن عقد کے حکم کی وجہ سے مبیع کی طرح درست نہیں، یا قبضے کے حکم کی وجہ سے مغصوب، مستعار اور بھاؤ کی نیت سے قبضہ کی ہوئی شے کی طرح۔ اور وجہ ضعیف کی صورت میں ہر چیز درست ہے۔"

187۔ باقی رہا معاملہ حنفیہ کا، تو ان کے ہاں ان اعیان کا رہن درست ہے جو مضمون بنفسہا ہیں۔ کاسانیؒ نے فرمایا: "بہر حال اعیان مضمونہ دو قسم کی ہیں: پہلی قسم جو مضمون بنفسہ ہیں، اور یہ وہ ہیں جس کی ہلاکت پہ اس کا مثل واجب ہو اگر اس کا مثل موجود ہے۔ اور اگر مثل موجود نہیں تو اس کی قیمت لازم ہو، جیسے کہ غاصب کے قبضے میں مغصوبہ چیز، اور زوج کے قبضے میں مہر، اور عورت کے قبضے میں بدل خلع، اور دم عمد کا مقتول کے خاندان کے قبضے میں بدل صلح۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کے بدلے میں رہن جائز ہے، اور مرتہن کے لیے جائز ہے کہ رہن کو روک لے جب تک چیز واپس نہ آئے۔

اگر مرتہن کے قبضے میں مرہونہ چیز لوٹانے سے پہلے ہلاک ہو گئی، اور چیز موجود ہے، تو راہن کو کہا جائے گا: چیز مرتہن کے سپرد کرو، اور مرتہن سے رہن کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہے وہ وصول کر لو، اس لیے کہ ہمارے ہاں مرہونہ چیز اسی کے ساتھ مضمون ہو گا۔ جب مرتہن کے پاس چیز پہنچ گئی تو اس کے ذمے ہے کہ مضمون کے بقدر بدل وہ راہن کو واپس کرے۔ اگر عین ہلاک ہو گئی اور رہن باقی ہے، تو رہن چیز کی قیمت کے مقابلے میں رہن ہو جائے گا، یہاں تک کہ اگر رہن بھی ہلاک ہو گیا تو وہ مرہونہ چیز اس کی قیمت اور عین کی قیمت میں سے جو کم ہے، اس کے ساتھ مضمون ہو گا۔ اس لیے کہ عین کی قیمت اس کا بدل ہے، اور اور چیز کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ چیز وہی ہے۔"

"باقی رہا معاملہ اس عین کا جو مضمون بغیرہ ہے نہ کہ مضمون بنفسہ، جیسے کہ بائع کے ہاتھ میں مبیع، وہ مضمون بنفسہ نہیں۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ مبیع اگر (بائع کے قبضے میں) ہلاک ہو گئی تو وہ کسی چیز کا ضامن نہیں ہو گا، بلکہ یہ مبیع مضمون بغیرہ ہے جو کہ ثمن ہے، یہاں تک کہ مشتری سے ثمن ساقط ہو جائے گی۔ تو کیا اس مبیع کے بدلے رہن رکھوانا جائز ہو گا؟ کتاب الصرف میں علامہ کاسانیؒ نے ذکر کیا کہ یہ جائز ہے، اور مشتری کے لیے جائز ہے کہ رہن کو روکے رکھے یہاں تک کہ مبیع پر قبضہ کر لے، اور اگر مشتری کے قبضے میں چیز پر قبضے سے پہلے رہن ہلاک ہوا تو رہن کی قیمت اور مبیع کی قیمت میں سے جو کم ہے اس کے ساتھ ہلاک ہوا۔ اور رہن کی ہلاکت کے ساتھ وہ قابض شمار نہیں ہو گا۔ اور اگر مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو گئی اور رہن موجود ہے، تو بیع باطل ہو گئی، اس لیے کہ مبیع کا قبضے سے پہلے ہلاک ہو جانا بیع کو باطل کر دیتا ہے۔ اور مشتری کے ذمے ہے کہ بائع کو رہن واپس کرے۔ اور اگر رہن واپس کرنے سے پہلے مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا تو وہ اپنے ضمان کے ساتھ ہلاک ہوا، جو کہ بائع کے لیے مرہونہ چیز کی قیمت اور مبیع کی قیمت میں سے اقل ہے۔ اور اس کا ضمان مبیع کی ہلاکت سے اور بیع کے باطل ہونے سے باطل نہیں ہو گا، اس لیے کہ اگرچہ مبیع ہلاک ہو گئی، لیکن اس کے مقابلے میں آنے والی ثمن بھی ساقط ہو گئی، تو اس بیع کا بطلان عوض کے ساتھ ہوا، چنانچہ اس (مرہونہ چیز) کا ضمان باطل نہ ہو گا۔ حسنؒ نے ابی حنیفہؒ سے روایت کیا کہ یہ رہن درست نہ ہو گا، اور کرخیؒ نے یہ قول لیا ہے۔"

188۔ مالکیہ کے ظاہر مذہب میں عین کا رہن جائز ہے اگر وہ مضمون ہے، چنانچہ حطابؒ نے مدونہ سے نقل کیا: "اس عاریت کا رہن جو غائب کی جا سکتی ہو جائز ہے، اس لیے کہ وہ مضمون ہے۔" ابوالحسنؒ نے فرمایا: "گویا کہ اس نے کہا: میں تجھے تب تک چیز عاریت پر نہیں دوں گا جب تک کہ تو عاریت کے ہلاک ہونے کی صورت میں مجھے رہن نہ دے۔"

189۔ بہر حال حنابلہ کے ہاں اس میں دو صورتیں ہیں: پہلی شافعیؒ کے مذہب کی طرح ہے، وہ یہ کہ اعیان مضمونہ کا رہن درست نہیں۔ دوسری یہ کہ اس کے مقابلے میں رہن درست نہیں۔ ابن قدامہؒ نے دونوں صورتیں ذکر کیں اور دوسری صورت کو مؤخر کیا جو کہ کہ بظاہر ان کے اس کی طرف رجحان کی دلیل ہے، لیکن ابن قدامہؒ نے ابی حنیفہؒ کا مذہب ذکر کیا کہ مبیع کا رہن لینا درست ہے، اس لیے کہ مبیع عقد کے فساد کے نتیجہ میں مضمون ہو گی۔ یہ بات ہم پہلے کاسانیؒ کی طرف سے ذکر کر چکے کہ بائع کے قبضے میں جو مبیع ہے اس کا رہن ظاہر الروایہ میں درست نہیں، اس لیے کہ یہ مضمون بنفسہ نہیں، تاہم کتاب الصرف کی روایت میں یہ درست ہے۔ لہٰذا جو ابن قدامہؒ نے حنفیہ کا مذہب نقل کیا وہ اس روایت کے موافق ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

سلم کے رأس المال کے مقابلے میں رہن:

190۔ سلم میں رہن کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بہر حال سلم کے رأس المال کے مقابلے میں مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں رہن جائز نہیں۔ ابن رشد رحمہ اللہ نے فرمایا: "مالکؒ کا اصل مذہب اس بارے میں یہ ہے کہ تمام بیوعات میں واقع ہونے والی اثمان کے مقابلے میں رہن لینا جائز ہے، ماسوائے صرف اور سلم کے اس رأس المال کے مقابلے میں جو متعلق بالذمہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صرف کی شرائط میں سے ایک شرط دونوں طرف سے قبضہ ہے، چنانچہ اس میں رہن کا عقد درست نہ ہو گا، اسی طرح سلم کا رأس المال، اگرچہ مالکؒ کے ہاں سلم اس معنی میں صرف سے کم درجہ پر ہے۔"

ابن قدامہؒ نے فرمایا: "رہن اور ضامن اگر سلم کے رأس المال کے مقابلے میں لیا جائے، تو وہ اس چیز کے بدلے میں لیے گئے جو واجب نہیں ہوئے، اور نہ ہی اس کا مستقبل میں وجوب ہو گا، اس لیے کہ مسلم الیہ (بائع) اس کا مالک بن چکا۔" اور کاسانیؒ نے یہی قول زفرؒ کا نقل کیا ہے۔

حنفیہ کے ہاں سلم کے رأس المال کے مقابلے میں رہن جائز ہے، اور یہ مجلس عقد تک ہی محدود ہو گا۔ کاسانیؒ نے فرمایا: "جب ان دیون (یعنی سلم کے رأس المال اور بدل الصرف) کے مقابلے میں رہن رکھنا جائز ہے، پھر اگر اسی مجلس عقد میں رہن ہلاک ہو گیا، صرف اور سلم تام ہو گیا، اس لیے کہ رب السلم اپنا حق اسی مجلس میں وصول کر چکا، اور اس میں کوئی استبدال نہ ہوا۔ اور اگر رہن ہلاک نہ ہوا یہاں تک کہ وہ مجلس سے جدا ہو گئے، تو عقد سلم اور صرف باطل ہو گئی، کیونکہ صحت کی شرط فوت ہو گئی اور وہ مجلس میں قبضہ ہے۔"

191۔ پھر رأس المال کے رہن کی ایک اور صورت ہے، وہ یہ کہ مسلم الیہ (بائع) نے مسلم فیہ (مبیع) کے مقابلے میں رہن پیش کیا، پھر عقد کو عاقدین نے فسخ کر دیا، تو یہ رہن رأس المال کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا: "اگر عاقدین نے سلم فسخ کر دی، اور مسلم فیہ کے بدلے میں رہن ہے، تو یہ رہن رأس المال کے مقابلے میں ہو جائے گا جب تک کہ مسلم الیہ رأس المال کو روک نہ لے۔ اس لیے کہ رہن رأس المال کا بدل ہے، لہٰذا مسلم الیہ مغصوب کی مانند ہو گیا جب رأس المال ہلاک ہو گیا، اور اس کے مقابلے میں رہن ہے، وہ رہن اس کی قیمت کے بدلے میں ہو گا۔"

مسلم فیہ (مبیع) کے مقابلے میں رہن:

192۔ مسلم فیہ کے بدلے میں رہن مالکیہ اور حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں جائز ہے۔ ابن رشدؒ نے فرمایا: "مالکؒ کے مذہب میں سلم اور قرض میں رہن رکھنا جائز ہے۔"

کاسانیؒ نے فرمایا: "دین کے مقابلے میں رہن جائز ہے، خواہ وہ چیز تلف کرنے، غصب کرنے اور بیع یا کسی اور سبب سے قائم ہوا ہو، اس لیے کہ تمام دیون مختلف اسباب وجوب کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، لہٰذا ان کے مقابلے میں رہن مضمون کے مقابلے مین رہن ہو گا، لہٰذا درست ہے، خواہ وہ ایسا عقد ہو جس میں قبضہ سے پہلے استبدال کا احتمال ہو یا نہ ہو، جیسے کہ سلم کا رأس المال، اور بدل الصرف، اور مسلم فیہ۔"

نوویؒ نے فرمایا: "رہن دو قسم کا ہے: پہلی قسم عقد میں مشروط، جیسا کہ ثمن، یا اجرت، یا مسلم فیہ یا مہر کے مقابلے میں رہن کی شرط پر اس نے بیچا، یا اجارہ پر دیا، یا سلم کی، یا نکاح کیا۔"

حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ مسلم فیہ کے بدلے میں رہن جائز نہیں، ابن قدامہؒ نے فرمایا: "سلم میں رہن اور ضامن میں روایات مختلف ہیں۔ چنانچہ مروذیؒ اور ابن قاسمؒ اور ابو طالب نے اسے منع فرمایا، اور یہی مذہب خرقی، اور ابی بکر کا مختار مذہب ہے۔ اور علی، اور ابن عمر اور ابن عباس اور حسن، اور سعید بن جبیر اور اوزاعی رحمہم اللہ سے کراہت نقل کی گئی ہے۔ حنبلؒ نے اس کا جواز نقل کیا ہے، اور عطاء اور مجاہد اور عمرو بن دینار اور حکم اور مالک و شافعی و اسحٰق اور اصحاب رائے اور ابن منذر رحمہم اللہ نے اس کی رخصت دی ہے۔"

193۔ ابن قدامہؒ نے اس کے عدم جواز پر ان کے اس قول سے استدلال کیا: "رہن اور ضامن اگر سلم کے رأس المال کے بدلے میں لیا گیا تو اس چیز کے بدلے میں لیا گیا جو واجب نہیں اور نہ ہی مستقبل میں واجب ہو گا، اس لیے کہ اس کا مالک مسلم الیہ بن چکا، اور اگر مسلم فیہ کے بدلے میں لیے گئے، تو رہن تو اس چیز کے مقابلے میں جائز ہوتا ہے جس کا استیفاء رہن کے ثمن سے ممکن ہو، اور مسلم فیہ کا رہن سے استیفاء ممکن نہیں اور نہ ہی ضامن کے ذمہ سے، اور اس لیے بھی کہ رب السلم رہن کے مسلم الیہ کے ہاتھ میں جان بوجھ کے ہلاک ہونے سے مامون نہ ہو گا، کہ وہ اپنے حق کا غیر مسلم فیہ سے استیفاء کرنے والا ہو جائے گا، جبکہ نبی ﷺ نے فرمایا: "جس نے کسی چیز میں سلم کی، اسے کسی اور چیز کی طرف نہیں پھرنا چاہیے"، ابو داود۔

کاسانیؒ نے زفرؒ سے عدم جواز پر استدلال کے متعلق ابن قدامہ کے قول کی مثل قول نقل کیا ہے، چنانچہ فرمایا: "ان دیون کا جیسے استبدال درست نہیں، ان کے مقابلے میں رہن بھی درست نہیں۔" اور کاسانیؒ نے اس استدلال کا جواب اس قول سے دیا: "ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دیون کا ساقط ہونا استیفاء کے طریق پر ہو رہا ہے، اس دلیل کی بنا پر جو ہم رہن کے حکم میں ذکر کریں گے ان شاء اللہ۔ اور ان دیون کا استیفاء ممکن ہے، باقی رہا زفرؒ کا یہ کہنا کہ استیفاء مجانست (ہم جنس ہونے) کا تقاضا کرتا ہے، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ مجانست من وجہ (کسی نہ کسی درجے میں) ثابت ہے، اس لیے کہ استیفاء رہن کی مالیت کے ساتھ ہو رہا ہے نہ کہ اس کی صورت سے، اور تمام اموال مال ہونے کے معاملے میں جنس واحد ہیں، اور صورت کے معاملے میں مجانست کا اعتبار ساقط ہے، اور حاجت و ضرورت کے پیش نظر مطلق مالیت پر اکتفا کر لیا جائے گا، جیسا کہ اس چیز کے تلف کے معاملے میں کیا جاتا ہے جس کی اپنی جنس سے مثل نہ ہو۔ اور رہن کے باب میں لوگوں کی دیون کی وصولی کے اطمینان کے معاملے میں ضرورت ثابت ہے، لہٰذا استیفاء کا قول کرنا ممکن ہے۔"

194۔ امام بخاریؒ مسلم فیہ کے مقابلے میں رہن کے جواز کے لیے اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو انہوں نے اعمشؒ سے روایت کی ہے، چنانچہ فرمایا اعمشؒ نے: "ابراہیم کے پاس ہم سلم میں رہن پر بات چیت کر رہے تھے، تو ابراہیمؒ نے فرمایا: اسودؒ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرتے ہوئے ہم سے حدیث بیان کی کہ نبی ﷺ نے یہودی سے ایک معلوم مدت کے ادھار پر غلہ خریدا اور اس کی لوہے کی زرہ رہن لی۔"

حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کے تحت فرمایا: "امام بخاری یہ حدیث لائے، پھر یہ ترجمۃ الباب قائم فرمایا "سلم میں رہن کا باب"، اور یہ حدیث اس باب میں ظاہر ہے۔" گویا کہ حافظؒ نے نبی ﷺ کے یہودی سے خریداری کرنے کو سلم پر محمول فرمایا، اور یہ کہ نبی ﷺ نے ثمن کو سلم کے رأس المال کے طور پر دیا، اور اس سے مسلم فیہ کی توثیق کے لیے زرہ رہن کے طور پر لی۔ لیکن اس حدیث کی دوسری روایات اس بات پر متفق ہیں کہ نبی ﷺ نے ادھار قیمت پر خریداری کی تھی اور وہ خود یہودی کے پاس اس کے دین کی توثیق کے لیے رہن رکھوانے والے تھے۔ خود امام بخاریؒ نے متعدد جگہوں پر روایت نقل کی کہ ابراہیم اسود سے، وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل

کرتے ہیں، کہ عائشہ رضی اللہ عنھا نے فرمایا: "رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے یہودی سے ادھار غلہ خریدا، اور اس کے پاس لوہے کی زرہ رہن رکھوائی۔" حافظؒ گویا کہ اس روایت کو جس میں یہ تذکرہ ہے کہ نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے یہودی سے زرہ رہن کے طور پر لی، اسے ایک اور واقعے پر محمول فرمارہے ہیں، لیکن واقعات کے تعدد پر حافظؒ کا محمول کرنا بہت بعید ہے، اس لیے کہ حدیث کا مخرج ایک ہے، اسی وجہ سے ہمارے شیخ المشائخ انور رحمہ اللہ نے اس رہن لینے والی روایت کے بارے میں فرمایا: "حدیث کے یہ الفاظ "رہن پر لیا" اسم میں ضمیر یہودی کی طرف لوٹ رہی ہے"۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ راہن تھے، اور یہودی مرتہن تھا۔ اس طرح تمام روایات جمع ہو جاتی ہیں، اور یہ ان کے درمیان بہترین موافقت ہے۔

باقی رہا ابراہیم نخعیؒ کا سلم میں رہن یا کفیل پر استدلال، تو وہ بطریق قیاس ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ بیع مؤجل میں ثمن کی توثیق کے لیے رہن کا جواز نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے ثابت ہے، لہٰذا اس پر رہن کے ذریعے مسلم فیہ کی توثیق کو قیاس کیا جائے گا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

مرہون کے احکام:

195۔ فقہاء اس بات پہ متفق ہیں کہ مرہونہ چیز ایسی ہو جس کے ذریعے یا اسے بیچ کر دین کا استیفاء ممکن ہو۔ پھر حنابلہ، شوافع اور مالکیہ نے فرمایا: ہر اس چیز کا رہن درست ہے جس کی بیع درست ہے۔ ابن قدامہؒ نے فرمایا: "ہر وہ چیز جس کی بیع جائز ہو اس کا رہن جائز ہے۔ اس لیے کہ رہن کا مقصود دین کو پختہ کرنا ہے، تاکہ اگر ثمن کا استیفاء راہن کے ذمہ سے دشوار ہو تو اس رہن سے استیفاء ممکن ہو۔ اور یہ بات ہر اس چیز سے ممکن ہے جس کی بیع جائز ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ جو چیز بیع کا محل ہے وہ رہن کی حکمت کا محل ہے، اور چیز کا محل اس کی حکمت کا محل ہوتا ہے سوائے یہ کہ اس کے ثبوت سے کوئی مانع ہو، یا شرط فوت ہو جائے تو اس کے انتفاء کی وجہ سے حکم بھی منتفع ہو جائے گا، اسی وجہ سے مشاع کا رہن بھی درست ہے۔ یہی قول ابن ابی لیلیٰ اور مالک اور بتی اور اوزاعی اور سوار اور عنبری اور شافعی اور ابو ثور رحمہم اللہ کا ہے۔"

196۔ مالکیہ نے بعض ان اشیاء کا بھی رہن جائز قرار دیا ہے جن کی بیع جائز نہیں، یہ وہ ہیں جن میں غرر یسیر ہے، جیسے کہ سرکش اونٹ کو رہن رکھوانا، یا بھگوڑے غلام کو یا ایسے پھل کو جس کی صلاح ابھی ظاہر نہیں ہوئی، اس لیے کہ مرتہن کے لیے جائز ہے کہ اپنا مال بغیر رسید کے دے، لہٰذا اس کے لیے وہ چیز لینے کی بھی گنجائش ہے جس میں غرر ہے، اس لیے کہ وہ فی الجملہ شے ہے، اور وہ لاشے سے بہتر ہے۔ دردیرؒ نے فرمایا: "(رہن خرچ کرنا ہے) یعنی دینا ہے (اس کی جانب سے جو بیچنے کا اختیار رکھتا ہے) صحت اور لزوم کے اعتبار سے (وہ چیز جو بیچی جا سکتی ہے) یعنی ہر پاک چیز جس سے نفع اٹھایا جا سکتا ہو، اس کی سپردگی پر قدرت ہو، اور معلوم ہو اور اس سے نہی وارد نہ ہوئی ہو،۔۔۔۔۔۔۔۔۔(یا غرر) یعنی غرر والی ہو (اگرچہ عقد میں اس نے شرط لگائی ہو) عقد بیع میں اس کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے، رہن کے بالکل ہی چھوڑ دینے کے جواز کی وجہ سے، کیونکہ کچھ نہ کچھ بالکل نہ ہونے سے بہتر ہے۔" پھر دردیرؒ نے سرکش اونٹ کے رہن کا انجام ذکر کیا، اور فرمایا: "پھر مرتہن بھگوڑے غلام کے ساتھ مختص ہو جائے اگر اس کو حاصل ہو جائے، اور راہن کے لیے مانع سے پہلے اسے موٹا ہونا رلے، ورنہ وہ غرماء کی مثل ہو گا۔"

197۔ حنفیہ کے ہاں رہن کے جواز کے لیے چند شرائط ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ مرہونہ چیز بیع کی قابلیت رکھتی ہو، وہ یہ ہے کہ عقد کے وقت وہ موجود ہو مال مطلق متقوم ہو مملوک ہو معلوم ہو اور اس کی سپردگی پر قدرت ہو، اس جیسی اور۔ چنانچہ بوقت عقد غیر موجود چیز کا رہن درست نہیں، نہ ہی اس کا جو وجود و عدم کا احتمال رکھے، جیسا کہ وہ پھل رہن رکھا گیا جو اس سال اس کا کھجور کا درخت دے گا، یا وہ جنین جو اس سال بکریاں جنیں گی، یا جو بچہ اس باندی کے پیٹ میں ہے، اور اس قسم کی اور چیزیں۔ اور نہ ہی مردار اور خون کا رہن رکھا جائے گا، اس لیے کہ وہ مال نہیں۔ اور نہ حرم کا اور احرام کا شکار، اس لیے کہ وہ مردہ ہیں، اور نہ ہی آزاد کو رہن رکھا جاسکتا ہے کیونکہ وہ مال نہیں، اور نہ ام ولد کو نہ مدبر مطلق کو نہ مکاتب کو، اس لیے کہ یہ من وجہ آزاد ہیں۔ چنانچہ یہ اموال مطلقہ نہیں۔ نہ ہی شراب اور خنزیر کا مسلمان کی جانب سے رہن رکھا جا سکتا ہے، خواہ دونوں عاقد مسلمان ہوں یا ایک مسلمان ہو، کیونکہ شراب اور خنزیر مسلمان کے حق میں مال نہیں۔

دوسری شرط: یہ کہ مرہونہ چیز فارغ کی گئی ہو، راہن کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، جیسے کہ پھل کے بغیر درخت۔ اگر وہ چیز مشغول ہے، اس طور پر کہ کوئی گھر رہن رکھا جس میں راہن کا سامان ہے، اور گھر سپرد کر دیا یا جو گھر میں سامان ہے اس کے ساتھ گھر سپرد کر دیا کوئی تھیلا رہن رکھا بغیر اس کے جو اس میں ہے، اور تھیلا سپرد کر دیا، یا تھیلا مع جو کچھ اس میں ہے، تو یہ جائز نہیں۔ اس لیے کہ قبضے کا معنی وہ تخلیہ ہے جو تصرف پر قدرت دے، اور مشغول ہونے کے ساتھ یہ ثابت نہیں ہوتا۔ اگر اس نے سامان نکال لیا پھر فارغ حوالے کیا تو یہ جائز ہے۔ اور قبضے کے وقت حالت کو دیکھا جائے گا، نہ کہ عقد کے وقت کی حالت کو، اس لیے کہ مانع مشغول ہونا ہے، اور وہ زائل ہو گیا۔ تو رہن نافذ ہو جائے گا جیسا کہ مشاع کو رہن رکھوانے میں معاملہ ہوتا ہے۔ اگر اس نے گھر میں موجود سامان کو بغیر گھر کے رہن رکھوا دیا اور گھر اور مرتہن کے درمیان تخلیہ کر دیا تو یہ بھی جائز ہے، بخلاف اس صورت کے کہ گھر کو سامان کے بغیر رہن رکھوایا۔ اس لیے کہ گھر سامان کے ساتھ مشغول رہے گا۔ جبکہ سامان گھر کے ساتھ مشغول نہیں، تو سامان پر قبضہ درست ہو گا، لیکن گھر کا قبضہ درست نہیں۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ مرہونہ چیز کو ممتاز کیا گیا ہو، وہ مشاع نہ ہو، اگرچہ حکماً ہی کیا گیا ہو۔

چوتھی شرط: یہ کہ مرہونہ چیز جدا ہو اس سے جو مرہون نہیں۔ اگر اس سے متصل ہو جدا نہ ہو تو قبضہ درست نہ ہو گا، جیسے کہ درخت پر پھل بغیر درخت کے رہن رکھوانا، اس لیے کہ اکیلے مرہون پر قبضہ ممکن نہیں۔ اور اس کے ساتھ متصل چیز مرہون نہیں، تو مشاع کا رہن رکھنے کے مشابہ ہو گیا۔

ان مذاہب کو بیان کرنے کے بعد واضح ہو گیا کہ جس چیز کا رہن بالاتفاق ناجائز ہے وہ وہ ہے جو شرعاً مال غیر متقوم ہے۔ اس میں شراب، خنزیر اور مردار داخل ہے، اور ہر حرام چیز جس کی بیع جائز نہیں۔ اور وہ چیز جس کا بالاتفاق رہن جائز ہے وہ ہے جس کا بیچنا جائز ہے۔

198۔ جن امور میں فقہاء نے اختلاف کیا وہ درج ذیل ہیں:

اس چیز کا رہن رکھنا جس میں غرر ہے:

199۔ پہلی چیز: جس چیز کی بغرر کی وجہ سے، یا اس کی حوالگی پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہیں۔ مالکیہ نے سرکش اونٹ اور بھگوڑے غلام کی بیع کو جائز کہا ہے، ائمہ ثلاثہ نے اسے ناجائز کہا ہے، جیسا کہ گزر چکا۔

اس چیز کا رہن جو غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے:

200۔ دوسری چیز: اس چیز کا رہن جو غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے، جیسے پھل کا رہن درخت کے بغیر، اور کھیتی کا رہن بغیر زمین کے، یہ حنفیہ کے ہاں جائز نہیں، شافعیہ کے ہاں جائز ہے۔

شربینیؒ نے فرمایا: "اگر اس نے اکیلے پھل کو رہن رکھا، اگر وہ خشک نہ ہونے والے ہوں، جو کہ وہ ہوتے ہیں جو جلدی خراب ہوتے ہیں، اور ان کا حکم گزر چکا (جو کہ یہ ہے کہ ان کا رہن اس دین کے بدلے جائز ہے جس کا وقت آن پہنچا، یا اس دین مؤجل کے بدلے میں جو ان کے فساد سے پہلے حال ہو جائے گا) اگر وہ ایسے ہیں کہ خشک ہو جاتے ہوں، تو ان کا رہن جائز ہے، اگرچہ بدو صلاح سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، اور بغیر کاٹنے کی شرط کے ہو، اس لیے کہ مرتہن کا حق پھل کو آفت پہنچنے سے زائل نہ ہو گا۔ یہ بات بیع کے خلاف ہے، اس لیے کہ مشتری کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس دین مؤجل کے بدلے میں پھلوں کو رہن رکھا جو پھلوں کے توڑنے سے پہلے حال ہو جائے گا اور رہن مطلق رکھا بایں طور کہ پھلوں کو توڑنے کی شرط نہ لگائی، اور نہ ہی نہ توڑنے کی، تو یہ درست نہیں۔ اس لیے کہ پھلوں میں عادت یہی ہے کہ توڑنے کے وقت تک انہیں باقی رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس چیز کے ساتھ اس کی مشابہت ہو گئی جسے اس شرط کے ساتھ رہن رکھا گیا کہ اسے دین کے حال ہونے پر بیچا نہیں جائے گا مگر دنوں بعد۔ اور راہن کو پھلوں کی اصلاح پر مجبور کیا جائے گا ان کو پانی دینے توڑنے اور خشک کرنے کے ذریعے۔ اگر اس نے پھلوں کی دیکھ بھال مرتہن کی رضامندی سے چھوڑ دی تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ دونوں کا حق ان سے تجاوز نہ کرے گا۔ اور وہ دونوں اپنے تصرف میں آزاد ہیں، ایک کے لیے دوسرے کو روکنے کا اختیار نہیں کہ توڑنے کے وقت پر ایک دوسرے کو روکے۔ جبکہ توڑنے کے وقت سے پہلے دونوں کو روکنے کا اختیار ہے، اگرچہ ضرورت اس کی داعی نہ ہو۔"

اسی طرح حنابلہ کے ہاں مرہون اگر معلوم ہو تو حنابلہ کے ہاں مرہون کا غیر مرہون سے منفصل ہونا شرط نہیں۔

ابن قدامہؒ نے فرمایا: "اگر اس نے ایسے درخت کا پھل رہن رکھوایا جو سال میں دو بار پھل دیتا ہے، ایک کی دوسرے سے تمیز نہ ہو سکے، تو پہلے پھل کو اس نے اس وقت تک رہن رکھا جب دوسری بار کا پھل آ جائے اور کوئی تمیز نہ ہو سکے تو رہن باطل ہو گا۔ اس لیے کہ رہن حق کے حلول کے وقت مجہول ہو گا۔ اس لیے دین کو وصول کرنا ممکن نہ رہے گا تو رہن درست نہ ہوا، جیسا کہ اگر بوقت عقد رہن مجہول ہو اور جیسے پھل میں شبہ آنے کے بعد اسے رہن رکھا۔ اگر راہن نے پہلے پھل کو کاٹنے کی شرط لگائی جب دوسرے کے ساتھ خلط ہونے کا خوف ہو، تو یہ درست ہے۔ اگر مرہون ایسے حق کے بدلے ہے جو حال ہے، اور دوسرا پھل پہلے پھل سے متمیز ہے جب وہ آئے، تو رہن درست ہے۔ اور اگر پہلے کے توڑنے میں کوتاہی کی گئی، حتی کہ دوسرے پھل کے ساتھ خلط ہو گیا، اور تمیز کرنا دشوار ہو گیا، تو رہن باطل نہ ہو گا، اس لیے کہ یہ رہن صحیح واقع ہوا تھا۔ اور غیر مرہون کے ساتھ خلط ایسی صورت میں ہوا کہ فرق کرنا ممکن نہ رہا۔ اس صورت میں اگر راہن پھل کو رہن کے طور پر مان لیا یا ان دونوں پھلوں میں سے مرہون کی مقدار پر متفق ہو گئے تو بہتر ہے۔ اور اگر ان میں اختلاف ہوا، تو راہن کا قول رہن کی مقدار میں اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہے۔ اس لیے کہ راہن زائد مقدار کا منکر ہے۔ اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔

اور مالکیہ کا قول گزر چکا کہ وہ اس چیز کا رہن بھی جائز مانتے ہیں جس میں غرر ہو، اور اس کی امثلہ میں اس پھل کے رہن کا ذکر بھی کیا جس کی صلاح ابھی ظاہر نہ ہوئی ہو۔"

رہن مشاع کا بیان:

201۔ تیسرا رہن مشاع ہے۔ مشاع سے مراد وہ چیز ہے جو ایک سے زائد افراد کے درمیان اس طور پر مشترک ہو ان میں سے ہر ایک کا الگ الگ حصہ متعین طور پر معلوم نہ ہو، وہ چیز ان کے درمیان تناسب یعنی نصف، ثلث اور ربع کے حساب سے مشترک ہو گی اور ان میں سے ہر ایک کے حصے کو حصہ مشاع (UNDIVIDED SHARE) کہا جائے گا۔

احناف کے ہاں مشاع حصہ کا رہن رکھوانا جائز نہیں ہے، چاہے شریک کی طرف سے رہن رکھوائی گئی ہو یا غیر شریک کی طرف سے اور چاہے مرہونہ چیز قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔ علامہ حصکفی رح در مختار فرماتے ہیں: مشاع چیز کے غیر ممیز ہونے کی وجہ سے اس کی رہن رکھوانا مطلق صحیح نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ چاہے شریک کی طرف سے ہو یا غیر شریک کی طرف سے ہو اور وہ چیز قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔

202۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رہن مشاع جائز ہے، کیونکہ رہن کا مقصد دین کو محفوظ کرنا ہے یعنی اگر راہن دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو دین کو رہن کی ثمن سے پورا کیا جائے گا۔ اور رہن ہر اس چیز کو رہن رکھوائی جاسکتی ہے جس کا بیچنا جائز ہو، اور اس لیے بھی کہ جو چیز محل بیع ہوتی ہو تو اس سے رہن کا مقصد پورا ہو جائے گا اور کسی چیز کا محل اس کے مقصد کا بھی محل ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی مانع ثابت ہو جائے یا کوئی شرط فوت ہو جائے تو اس کی وجہ سے مشروط کا حکم بھی منتقل ہو جائے گا، تو اس صورت میں اس کے بدلے رہن مشاع درست ہو گا۔

203۔ احناف کا مذہب دو باتوں پر مبنی ہے: پہلی بات مشاع چیز سے دین کا حصول ممکن نہیں۔ دوسری بات احناف کے ہاں رہن کا ہمیشہ کے لیے مرتہن کے پاس محبوس رہنا لازم ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: اس کے عدم جواز کی دو سبب ہیں: اس میں سے ایک سبب رھن کے حکم پر مبنی ہے اور وہ ہمارے ہاں ید استیفا کا ثبوت ہے اور یہ رہن مشاع میں ناممکن ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یہ قابل قبول ہے کیونکہ ان کے ہاں رہن کا مقصد بیع کے لیے معین ہونا ہے۔ اور دوسرا سبب حبس دائم ہے اور یہ قبضہ کے ساتھ مشروع ہوا ہے جو کہ نص سے ثابت ہے، یا اس کی ظاہری مقصد کو دیکھتے ہوئے مشروع ہوا ہے اور وہ توثیق الدین ہے جو کہ ہم واضح طور پر بیان کر چکے ہیں۔ اور ہمیشہ کے لیے محبوس کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور یہ حبس ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اگر ہم مشاع چیز کے رہن کے جواز کا قول کریں تو اس صورت "دوام" کا پہلو فوت ہو جائے گا کیونکہ اس میں مھایاۃ (باری) ضروری ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ "میں نے تیرے پاس ایک دن چیز رہن رکھی اور ایک دن نہیں"۔ اس وجہ سے رہن قابل تقسیم چیز اور غیر قابل تقسیم چیز میں جائز ہے، بر خلاف ہبہ کے کہ یہ صرف ناقابل تقسیم چیزوں میں جائز ہے کیونکہ اس سے مانع تقسیم کرنے کے اخراجات ہے اور یہ قابل تقسیم چیز میں پائے جاتے ہیں۔ البتہ ہبہ کا حکم ملکیت ہے اور یہ مشاع چیز میں بھی موجود ہے۔ اور یہاں رہن کا حکم ید استیفا ہے اور یہ مشاع چیز میں نہیں پایا جاتا اگرچہ ناقابل تقسیم چیز ہو، اسی طرح رہن شریک کی طرف سے بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں رہن کا پہلا حکم نہیں پایا جاتا ہے اور دوسری وجہ سے اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ایک دن اس میں ملکیت سمجھ رہے گا اور دوسرے دن بطور رہن کے تو گویا مطلب یہ ہوا" میں نے تیرے پاس ایک دن چیز رہن رکھی اور ایک دن نہیں۔"

204۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ رہن کا مقصد توثیق ہے نہ کہ استیفا کیونکہ استیفا دین مرہونہ چیز کے بیع کے ساتھ ممکن ہے جب وہ دین کی ادائیگی سے قاصر ہو، اور جب تک مرہونہ چیز بطور رہن رکھوائی گئ ہو تو مرتہن مع شریک کی طرف سے اس کی مھایاۃ (باری) متصور نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ مرہون ہونے کی وجہ سے اس چیز سے انتفاع نہیں کر سکتا۔ اور رہن کا مقصد یہ ہے کہ وہ

مرتہن کے قبضے میں رہے تاکہ وہ اس سے اپنا دین حاصل کر سکے اور شیوع سے اس مقصد کو کوئی خطرہ نہیں کیوں کہ مرتہن کو مرہونہ مشاع حصہ بیچنے کا حق حاصل ہے اگرچہ مشاع ہے۔ اور رہن مشاع کے خلاف کوئی نص بھی نہیں ہے۔ اس لیے شرعی معیارات میں اس کے جواز کا قول کیا گیا ہے۔ اس کے مادہ 2/2/3 کے آخر میں مذکور ہے: اور مرہونہ چیز اگر مشاع ہو، معلوم ہو اور اس کی بیع ممکن ہو تو یہ جائز ہے۔

عاریت پر لی ہوئی چیز رہن رکھوانا:

205۔ معیر کی اجازت سے مستعار چیز رہن رکھوانے کے جواز پر تمام فقہاء کرام کا اتفاق ہے۔ ابن منذر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: مستعار چیز رہن رکھوانا جائز ہے۔ ابن منذر رح نے فرمایا ہے: تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز عاریت پر لے کر اس کو معلوم دنانیر کے بدلے کسی دوسرے معلوم شخص کے پاس معلوم مدت رکھوادے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

اور صاحبِ ھدایہ نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ معیر مرتہن کے لیے ملک ید ثابت کرنے میں احسان کرنے والا ہوتا ہے تو احسان کرنے میں ملک عین اور ید کے اثبات کو اس پر قیاس کیا جاتا ہے اور یہ مرتہن کے مال ہی سے دین کی ادائیگی کا لزوم ہے۔

فتاوی انقروی میں قنیہ سے روایت ہے: اگر کسی نے دوسرے کا گھر رہن رکھوایا اور مالک نے اس کی اجازت دی تو یہ جائز ہے جس طرح ابتداءِ عاریت جائز ہے۔

206۔ رہن مستعار کی فقہی تکییف میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے کہ کیا رہن مستعار کے بعد معیر اور مستعیر کے مابین عاریت کا عقد برقرار رہے گا؟ بعض شافعیہ اس کے عاریت ہونے کی طرف مائل ہیں اور مرہونہ چیز عاریت پر ہوگی۔ اس لیے مستعیر کے دین کو وصول کرنے کے لیے معیر کی جدید اجازت کے بغیر اس کا بیچنا جائز نہیں ہے، اگر مرہونہ چیز بیچ دی گئی تو معیر مستعیر پر شے مرہونہ کی قیمت کا رجوع کرے گا۔ دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ ضمانت یا کفالت کے حکم میں ہوگا، اس لیے رہن مستعار کے بعد معیر کفیل بن جائے گا، اس لیے مرتہن اپنے دین کے حصول کے لیے معیر کی اجازت کے بغیر بھی اس کو بیچ سکتا ہے۔ اور شے کا مالک مستعیر راہن پر اس بیچی گئی قیمت کا رجوع کرے گا نہ مارکیٹ ریٹ کا، اور ان کے ہاں یہی قول ثانی ہی صحیح ہے۔ اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ معیر جب کفیل بن گیا تو رہن مستعار کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ اس کو دین کی مقدار، اس کی جنس، صفت، تعجیل و تاجیل، مرتہن اور مدت رہن بیان کیا جائے تاکہ معیر کو معلوم ہو جائے کہ وہ جس چیز کی کفالت کر رہے ہیں ورنہ اس میں غرر ہوگا۔

207۔ احناف رح کے نزدیک رہن مستعار کی صحت کے لیے ضروری نہیں کہ مستعیر قدر دین اس کی صفت اور دیگر تفاصیل بیان کرے۔ وہ اپنے جس دین کے بدلے بھی رہن مستعار رکھوائے گا وہ صحیح ہوگا اگرچہ معیر کو اس کے جملہ تفاصیل معلوم نہ ہوں۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ کے مادہ نمبر 727 میں مذکور ہے: "اگر صاحب مال مطلق اجازت ہو تو مستعیر اس مال کسی بھی طریقے سے رہن رکھوا سکتا ہے۔"

علامہ اتاسی رح اپنی شرح میں ردالمختار سے نقل کرتے ہوئے تشریح فرماتے ہیں: "یعنی کسی بھی جنس، قدر، اور اسی طرح کسی بھی مرتہن کے پاس اور کسی بھی شہر میں رکھوا سکتا ہے کیونکہ اطلاق واجب الاعتبار ہے خصوصاً عاریت میں کیونکہ اس میں جہالت مفضی الی النزاع ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عاریت کی بنیاد تسامح پر ہے۔"

البتہ اگر معیر نے اپنی اجازت کسی چیز کے ساتھ مقید کی ہو اور مستعیر اس کی مخالفت کرتے ہوئے کسی دوسرے کے دین کی توثیق کے لیے اس کو رہن رکھواتا ہے تو یہ رہن صحیح نہیں ہو گا، اگر رہن بعینہ مرتہن کے پاس موجود ہو تو معیر اس سے وہ لے لے گا اور اگر ہلاک ہو گئی ہو تو معیر کو اختیار ہو گا، چاہے تو مستعیر کو ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو مرتہن کو، کیونکہ ان دونوں نے ملک غیر میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا ہے تو گویا مستعیر غاصب ہے اور مرتہن غاصب من الغاصب ہے۔ اگر اس نے مرتہن کو ضامن ٹھہرایا تو وہ راہن پر اس مستعار کی قیمت اور اس پر دین کا رجوع کرے گا۔ اور اس نے مستعیر کو ضامن ٹھہرایا تو مرتہن اور اس کے درمیان عقد تام ہو جائے گا کیونکہ وہ ضمان کے ساتھ شی مستعار کا مالک بن گیا اور پھر گویا کہ اپنی ہی مملوکہ چیز کو رہن رکھوایا۔

تاہم اگر معیر اپنی اجازت کو کسی بھی شرط کے ساتھ مقید نہ کیا ہو، یا اس نے مخصوص جنس، مخصوص قدر وغیرہ کے ساتھ رہن مستعار کو مشروط کیا ہو اور مستعیر نے اس کا خیال رکھتے ہوئے رہن رکھوایا ہو اور پھر مرتہن نے اس کو بیچ کر یا ہلاک ہونے کی وجہ سے اپنا دین وصول کر لیا ہو تو راہن معیر کے لیے مضمون قیمت کا ضامن ہو گا، اگر رہن کی قیمت اور دین برابر ہو یا اس سے کم ہو تو معیر مستعیر سے مرہونہ چیز کی کل قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر رہن کی قیمت دین سے زیادہ ہو تو معیر مستعیر سے قدر دین کا مطالبہ کرے گا اور باقی قیمت امانت ہو گی، اگر اس کے پاس موجود ہو تو معیر کو ادا کرے گا اور اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو گئی ہو تو اس پر کوئی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ احناف کے نزدیک عاریت مستعیر سے بغیر تعدی کے غیر مضمون ہوتا ہے۔

208۔ مالکیہ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ استعارہ کے وقت جنس و قدر بیان کرنے کی شرط نہیں لگاتے۔ لیکن جب معیر نے اس بات کی شرط لگائی، مستعیر پر اس کی موافقت واجب ہے۔ اگر راہن نے شرط کی مخالفت کی، تو مالکیہ کا مذہب حنفیہ کے مذکور مذہب کی طرح ہے۔ بہر حال جب راہن نے شرط کی موافقت کی اور رہن کو دین کے لیے بیچ دیا گیا، تو معیر مستعیر سے ایک قول کے مطابق رہن کی قیمت کا رجوع کرے گا۔ اور ایک کے قول کے مطابق بیع کی ثمن کا رجوع کرے گا۔ اور دونوں قول مدونہ سے منقول ہیں۔ دسوقی نے پہلے قول کو راجح قرار دیا۔

209۔ حنابلہ کا مذہب مستعار کے رہن کے عقد کے وقت دین کی مقدار او غیرہ بیان کرنے کے بارے میں حنفیہ کے مذہب کی طرح ہے، شافعیہ کے مذہب کی مثل ہے اس کے ضمان کے حکم میں ہونے کے بارے میں۔

ابن قدامہؒ نے فرمایا: "جب یہ بات ثابت ہو چکی، تو جس کا وہ چاہے اس چیز کا رہن درست ہو گا، اور جتنے وقت کے لیے چاہے اور جس سے چاہے درست ہو گا۔ اس لیے کہ اجازت اپنے اطلاق کے ساتھ تمام کو شامل ہو گی، اور مالک کو اختیار ہے کہ راہن سے رہن کو چھڑانے کا مطالبہ کرے، دین چاہے حال ہو یا مؤجل، حق کے حلول کے وقت بھی اور اس سے پہلے بھی۔ اس لیے کہ عاریت لازم نہیں ہوتی، اور حق جب حال ہو گیا اور اس نے قبضہ اس پر نہیں کیا، تو مرتہن کو رہن کو بیچ کر اس کی ثمن سے اپنا حق وصول کرنے کا اختیار ہے۔ اور معیر اس کا ضمان راہن سے لے گا، جو کہ عین مستعار کی قیمت ہے، یا اس کی مثل ہے اگر وہ مثلی چیز ہوئی، اور اس رقم کا رجوع نہ کرے گا جتنے کے بدلے میں شے مستعار بیچی گئی، چاہے اس کی قیمت سے کم میں بیچی گئی یا زیادہ میں۔ اور درست بات یہ ہے کہ اگر کم میں بیچی گئی تو قیمت کا رجوع کرے گا، اس لیے کہ عاریت مضمون ہے، تو قیمت میں کمی کا ضمان لے گا، اور اگر زیادہ میں بیچی گئی تو جتنے میں بیچی گئی اتنے ہی لے گا، اس لیے کہ غلام معیر کی ملکیت ہے، تو تمام ثمن اس کا ہو گا۔ اسی طرح اگر مرتہن نے اپنا حق راہن سے ساقط کر دیا تو تمام ثمن غلام کے مالک کی

طرف لوٹائے گا۔ جب اس نے اس کے ذریعے سے راہن کا دین ادا کر دیا تو راہن سے وہ واپس لے گا۔ کسی نقص کے ضمان کو واجب ہونے کی وجہ سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ غلام کے مالک کے لیے بڑھوتری ثابت نہ ہو، جیسا کہ اگر چیز بعینہ باقی ہو۔ اور اگر عاریت پر لی گئی چیز تلف ہو گئی تو راہن اس کا اس کی قیمت کے ساتھ ضامن ہو گا، خواہ اس کی کوتاہی سے تلف ہوا ہو، یا بغیر کوتاہی کے، احمدؒ کی اس پر نص ہے، اور یہ اس لیے کہ عاریت مضمون ہوتی ہے۔"

بہر حال جب مستعیر نے معیر کی شرط کی مخالفت کی تو اس کا حکم وہ ہے جو کشاف القناع میں آیا: "جب راہن پر ان مذکورہ باتوں میں سے کسی چیز کی شرط لگائی گئی وہ باتیں یہ ہیں: مرتہن، اور دین کو مقدار، اور دین کی جنس، اور رہن کی مدت ہے، راہن نے ان میں سے کسی بات کی مخالفت کی اور ان کے علاوہ کے ساتھ رہن رکھ دیا تو رہن درست نہ ہو گا۔ اس لیے کہ اسے اس کی اجازت نہ تھی۔ اس کی مشابہت اس صورت کے رہن کھنے کے ساتھ ہو گئی کہ جس صورت میں اسے بالکل ہی رہن رکھنے کی اجازت نہیں تھی۔ اگر موجر یا معیر نے اسے یعنی راہن کو اس کے رہن کی اجازت دے دی، یعنی اس نے جو چیز کرائے پر یا عاریت پر لی اسے رہن رکھنے کی، مال کی ایک مقدار کے مقابلے میں جیسے سو درہم مثلاً، تو اس نے اس سے کم میں رہن رکھی، اس طور پر کہ اس نے اسے اسی کے بدلے میں رہن رکھ دیا تو رہن درست ہو گا۔ اس لیے کہ اس نے اس کا بعض کیا جتنے کی اسے اجازت دی گئی تھی۔ اور اگر وہ زیادہ کے بدلے رہن رکھتا ہے، جیسے ایک سو بیس مثال کے طور پر، تو جتنے کی اجازت دی گئی اتنے کا رہن درست ہے اور وہ سو ہے، اور زیادتی میں باطل ہے، جیسے تفریق صفقہ کا معاملہ ہے۔"

مستاجر کا کسی چیز کو رہن رکھوانے کا بیان:

210۔ اسی طرح اگر راہن نے کوئی چیز اجارہ پر لی ہو تو وہ اس کو موجر کی اجازت سے کسی کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے۔ ابن شحنہؒ فرماتے ہیں: مستاجر اس چیز کو عاریت، ودیعت، اجرت اور رہن رکھوا سکتا ہے اور مرتہن کے لیے شی مرہونہ میں ایسی کوئی تصرف جائز نہیں ہے جس سے عقد رہن باطل ہو جائے۔ اور ابھی ابھی کشاف القناع کی روایت گزری ہے کہ رہن مستاجر رہن مستعار کی طرح ہے، جیسا کہ اس نے کہا: اگر موجر اور معیر نے اس کو یعنی راہن کو رہن رکھوانے یعنی اجارہ اور عاریت پر لی ہوئی چیز کو رہن رکھوانے کی اجازت دی ہو، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس میں وہ تمام احکام لاگو ہوں گے جو ہم نے رہن مستعار میں فقہاء کرام کے اختلاف کے ساتھ بیان کی ہے۔

بیع موجل میں مبیع رہن رکھوانا:

211۔ اگر یہ فوری فروخت ہے، تو بیچنے والا مبیع کو قیمت ادا کرنے تک روک سکتا ہے۔ اس صورت میں مبیع گروی نہیں ہوتی بلکہ قیمت کے حساب سے قید ہوتی ہے۔ اگر بائع کے پاس ہلاک ہو گئی تو ثمن لازم ہو گا یعنی مشتری بائع کو ثمن ادا نہیں کرے گا۔

لیکن اگر ادھار کا معاملہ ہو تو مبیع کا رہن رکھنا جائز ہے، لیکن احناف کے ہاں اس کے جائز ہونے کے لیے خریدار پر لازم ہے کہ وہ اس پر قبضہ کر لے، پھر اسے بیچنے والے کو واپس کر دے تاکہ وہ رہن بن جائے اس کے پاس ثمن موجل کو پختہ کرنے کے لیے۔ خریدار کے قبضہ کرنے سے پہلے ایسا کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ مبیع کو قیمت ہورا کرنے کے لیے روکنا ہے، اور یہ ادھار معاملات میں جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر خریدار نے قبضے میں لینے کے بعد اسے رہن رکھا تو وہ تمام امور میں رہن کے حکم میں ہے۔ اگر وہ بائع کے پاس بدون کوتاہی کے ہلاک ہو گئی تو وہ احناف کے ہاں قیمت اور دین میں سے اقل کا ضامن ہو گا۔ یہی بیوع معجلہ میں حبس مبیع اور ادھار میں استیفا ثمن کے لیے رہن رکھوانا کے درمیان فرق ہے۔

212۔ اس پر شافعیؒ کا قول وہی ہے جو حنفی کا ہے۔ النووی نے کہا: "اور اگر اس نے اسے بغیر کسی شرط کے گروی رکھا ہو، تو قبضہ کے بعد جائز ہے، اس سے پہلے نہیں، اگر قیمت فوری ہو، اس لیے کہ اس کے لیے حبس مقرر ہے، اور اگر بیع موجل ہو، تو اس کی مثال مبیع کو دوسرے دین کے بدلے رہن رکھوانے کی ہے۔" مبیع کو قبضے میں لینے سے پہلے گروی رکھنا ان کے ہاں جائز نہیں۔

علامہ رملی رح نے کہا: "بیچنے والی چیز کو قبضے میں لینے سے پہلے بیچنا درست نہیں ہے"۔۔۔ اور اصح یہ ہے کہ (کہ اجارہ اور رہن، کتابہ صدقہ اور قرض دینا، اور ان عوض شادی، طلاق، صلح، امن، ولایت اور اس میں شرکت بیع کی طرح درست نہیں ہے۔۔۔۔ اور اس کا زیادہ قابل تفہیم اطلاق یہ ہے کہ رہن کی ممانعت میں بائع یا غیر بائع کی کوئی فرق نہیں، اسی طرح اس کے لیے حق حبس ہو یا نہیں، اور یہی مفہوم روضہ کے کلام کا بھی ہے۔

213۔ جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے، تو خریدار کے قبضے میں لینے سے پہلے قیمت کی وصولی کرنے کے لیے فروخت کردہ چیز کو گروی رکھنے کے جائز ہونے کے بارے میں ان کی آراء مختلف ہیں، شمس الدین ابن قدامہ رح کہتے ہیں:

قبضہ سے پہلے غیر مکیلی اور غیر موزونی مبیع کو رہن رکھوانا جائز ہے الا یہ کہ اپنی ہی ثمن کے مقابلے میں رہن ہو دو میں سے ایک صورت میں)، کیونکہ اسے بیچنا جائز ہے، اس لیے اسے گروی رکھنا جائز ہے جس طرح قبضہ کے بعد جائز ہے۔ جہاں تک اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے اس کی قیمت کے مقابلے میں گروی رکھنے کا تعلق ہے، اس کے دو صورتیں ہیں۔ ایک: یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بیچنے کے لیے پہلے مبیع کی ترسیل کی ضرورت ہوتی ہے، اور رہن کے لیے پہلے قیمت کی ترسیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرا: یہ کہ فروخت میں فروخت کے علاوہ قیمت کی ادائیگی کی ضرورت ہے، اور رہن کو اس سے قیمت کی ادائیگی کی ضرورت ہے۔ اور تیسرا: یہ کہ بیچنے کے لیے مبیع کو ضمانت کے لیے رکھنا ضروری ہے، اور رہن کے لیے ضمانت کی ضرورت نہیں ہے، اور اس سے احکام میں تضاد لازم آتا ہے۔ یہ معانی تو تب ثابت ہوتے ہیں اگر حاصل کرنے سے پہلے رہن رکھنے کی شرط لگائی جائے اور اگر شرط یہ ہو کہ وہ اسے لے اور پھر اسے رہن کے طور پر دے دے تو اس میں سے بعض معانی کا تحقق ہو گا۔

امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: اگر مبیع باقی قیمت کے بدلے روک دی جائے تو وہ غاصب شمار ہو گا، اور گروی نہیں ہو گا، الا یہ کہ نفس بیع میں اس کی شرط ہو۔

علامہ قاضی نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر مبیع کے علاوہ رہن کی شرط ہے، لہٰذا اسے اس سے محروم رکھنا پڑے گا جب تک کہ وہ رہن حاصل نہ کر لے۔ دوسری وجہ: جس طرح غیر بائع کے لیے جائز ہے اسی طرح بائع کے لیے بھی جائز ہے، مکیلی اور موزونی کے حوالے سے قاضی صاحب نے کہا کہ اسے قبضے میں لینے سے پہلے گروی رکھنا جائز ہے۔ کیونکہ اس کا قبضہ مستحق ہے، اس لیے خریدار کو اختیار ہے کہ اس پر قبضہ کرا سکے ہے، اور پھر اس پر قبضہ کرا سکتا ہے۔ لیکن اسے بیچنا جائز نہیں۔ کیونکہ اس سے وہ منافع حاصل ہو گا جس کی ضمانت نہیں ہے، اور یہ شرعاً ممنوع ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ رہن صحیح نہ ہو، کیونکہ اس کو نفع کے ساتھ یا اصل سرمائے کے ساتھ بیچنا صحیح نہیں ہے اور نہ ہی اس کو ہبہ کرنا، اسی طرح اس کا رہن رکھوانا بھی درست نہیں ہو گا۔

214۔ جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو مجھ ناچیز کو تلاش کے باوجود اس موضوع پر کچھ نہیں ملا۔ لیکن ان کے اس قول پر قیاس کر کے کہ مکیلی اور موزونی اشیاء قبضہ سے پہلے بیچنا جائز ہے تو رہن رکھنا بھی جائز ہو گا اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے۔

215۔ حنفیہ اور مالکیہ نے اس چیز کو گروی رکھنے کی اجازت کے لیے یہ شرط نہیں لگائی کہ عقد کے وقت اس کا رہن رکھوانا مشروط نہ ہو۔ ان کے ہاں جائز ہے، اگرچہ عقد میں اس کی شرط لگائی گئی ہو۔ لیکن رہن مبیع کی شرط شافعیہ کے نزدیک عقد کو باطل کر دیتی ہے، علامہ النووی رحمہ اللہ کہتے ہیں: "اگر یہ شرط ہو کہ مبیع ہی کو اس کی قیمت پر گروی رکھی جائے تو اس مذہب کے مطابق معاملہ باطل ہے، اور تمام اصحاب کا یہ قطعی رائے ہے۔ اگر یہ شرط ہو کہ قیمت کے بدلے قبل القبض اس کو گروی رکھا جائے گا اور جب قیمت وصول کی جائے گی تو اسے واپس کر دی جائے تو یہ معاملہ بھی باطل ہو گا۔ اور اگر اس نے بغیر کسی شرط کے اسے گروی رکھا تو اگر قبضہ کے بعد ہو تو صحیح ہے ورنہ نہیں، اگرچہ قیمت فوری ہو۔ کیونکہ اس کے لیے حبس ثابت ہے۔ اور اگر ادھار معاملہ ہو تو وہ قبضہ سے پہلے دوسرے دین کے بدلے رہن رکھوانے کی طرح ہے۔"

ابن قدامہ رحمہ اللہ کہتے ہیں: "اگر انہوں نے اس شرط پر معاملہ کیا کہ مبیع اس کی قیمت پر گروی رکھی جائے تو یہ صحیح نہیں ہو گا۔ ابن احمد کی روایت میں ہے اور وہ امام شافعی رحمۃ اللہ کا بھی قول ہے، انہوں نے کہا: اگر مبیع باقی قیمت کے بدلے میں رہن کی شرط لگائی جائے تو وہ اس کا مالک نہیں رہتا اگرچہ اس میں پہلے قبضہ اور پھر رہن کی شرط کیوں نہ ہو، اور یا قبل قبض رہن کی شرط ہو۔ امام احمد رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے کہا ہے: اگر بائع باقی قیمت کے بدلے مبیع رہن رکھے تو وہ غاصب ہو گا اور جب تک نفس بیع میں رہن کی شرط نہ ہو تو رہن نہیں بنے گا۔ اور یہی عبارت صحت شرط پر دال ہے کیونکہ اس کی بیع جائز ہے تو رہن بھی جائز ہونا چاہیے۔ یہ شرط کی درستگی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔۔۔۔ اور ظاہری روایت رہن کی صحیح ہونے پر دال ہے۔

مرہونہ چیز کے اخراجات:

216۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہن کی مصلحت، اسے برقرار رکھنے اور اس میں فساد سے بچنے کے لیے جو اخراجات ضروری ہیں وہ سب راہن پر ہیں، کیونکہ وہ اس کا مالک ہے۔ جہاں تک اسے رکھنے کے اخراجات کا تعلق ہے، جیسے کہ دکاندار یا متولی کا کرایہ، اس میں اختلاف ہے۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں یہ بھی راہن پر ہے۔ احناف کے مرتہن پر ہے۔

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: "اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رہن کی خوراک، لباس، مکان، تحفظ، ذخیرہ اندوزی اور دیگر چیزوں کے اخراجات راہن پر ہیں اور یہ امام مالک، شافعی، عنبری اور علامہ اسحاق رح کا بھی قول ہے۔

امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے: مکان اور متولی کا کرایہ مرتہن پر ہے، کیونکہ یہ اس کے امساک اور رہن رکھنے کے اخراجات کا حصہ ہے۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"بنیادی اصول یہ ہے کہ ملکیت کے جو بھی حقوق ہیں وہ راہن پر ہیں، کیونکہ ملکیت اسی کی ہے، اور جو بھی حقوق قبضے کے ہیں وہ مرتہن پر ہیں کیونکہ قبضہ اس کا ہے۔" پھر فرمایا: رہن کی حفاظت مرتہن پر ہے، خواہ رہن رکھنے والے نے مرتہن کے لیے کوئی اجرت کی شرط کیوں نہ لگائی ہو، تو وہ اس کا مستحق نہیں ہو گا، کیونکہ رہن کی حفاظت اس کے ذمہ ہے اس لیے وہ اس کام کے اجرت کا مستحق نہیں ہے جس کا کرنا اس پر لازم تھا بخلاف مودع کے، اگر اس ودیعت کی حفاظت کے لیے مودع کے لیے کوئی اجرت مقرر کی ہو: تو اس کی اجرت ہو گی کیونکہ ودیعت کی حفاظت اس پر لازم نہیں ہے اس لیے اس کے لیے اجرت کی شرط جائز ہے، اور سیکورٹی گارڈ کی اجرت بھی مودع پر ہو گی کیونکہ یہ حفاظت کے لوازمات میں سے ہے اور حفاظت اس پر ہے۔ اس طرح گودام اور سٹوریج کا خرچہ بھی مودع پر ہو گا جیسا کہ ہم ذکر کیا ہے۔

رہن کی بڑھوتری اور اس میں اضافہ:

217۔ فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گروی رکھے ہوئے کی افزائش مثلاً موٹا ہونا اور درختوں کا بڑھنا اصل کے ساتھ اس معنی میں ہے کہ یہ اصل کے ساتھ گروی ہے۔ جہاں تک علیحدہ اضافے کا تعلق ہے تو اس میں ان کا اختلاف ہے۔

218۔ شافعیہ کہتے ہیں: ہر قسم کا علیحدہ اضافہ اصل کے تابع نہیں ہوگا کہ یہ رہن ہے۔

علامہ رملی رح نے کہا کہ:

"رہن کا اضافہ منفصلہ مرہون کے ساتھ شامل نہیں ہوگا، جیسے پھل، اولاد، دودھ، اون، مہر اور کمائی، کے طور پر الگ کیا جاتا ہے، کیونکہ رہن ملکیت کو زائل نہیں کرتا اس لیے اضافہ سرائیت نہیں کرے گا اجارہ کی طرح۔۔۔ برخلاف متصلہ کے، جیسے موٹا ہونا اور درخت کی نشوونما کیونکہ اس کی تمیز نہیں کی جاسکتی ہے، اس لیے یہ اصل کے تابع ہوں گے۔"

219۔ جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کا خیال یہ ہے کہ تمام متصلہ اور منفصلہ اضافے اصل کے تابع ہیں اس لیے وہ اس کے ساتھ رہن ہیں۔ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: " خلاصہ یہ ہے رہن کے تمام اضافہ و زیادات مرتہن کے پاس اصل رہن کی طرح رہن ہوں گے۔ اور اگر قرض ادا کرنے کے لیے بیچنا ضروری ہوا تو اصل کے ساتھ اس کو بھی بیچا جائے گا، چاہے متصل ہو، جیسے موٹا ہونا، (کوئی مہارت) سیکھنا اور چاہے منفصل ہو، جیسے کمائی، اجرت، اولاد، پھل، دودھ، اون۔ بال وغیرہ، اور اسی طرح علامہ نخعی اور علامہ شعبی نے کہا ہے۔

220۔ جہاں تک مالکیہ اور احناف کا تعلق ہے، انہوں نے زوائد منفصلہ میں فرق کیا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں: رہن کی جو بھی منفصل بڑھوتری اس کی خلقت اور صورت سے الگ ہے، وہ رہن میں شامل ہوگا، جیسا کہ لونڈی کے ساتھ لونڈی کا بچہ، اور جو چیز اس کی تخلیق کے مطابق نہیں، وہ رہن میں شامل نہیں ہوگا۔ چاہے اس سے متولد ہو جیسے کھجور کے پھل یا غیر متولد ہو جیسے مکان کا کرایہ اور غلام کا خراج۔

حنفیہ کا مذہب وہی ہے جو علامہ حصکفی رح نے در المختار میں ذکر کیا ہے:

"اور رہن کی افزائش، جیسے بچے، پھل، دودھ، اون، جانوروں کے بال، چیتھڑے وغیرہ راہن کے ہوں گے اس کی ملک سے پیدا ہونے کی وجہ سے، اور یہ اس کے اصل کے ساتھ تابع بن کر رہن ہوں گے، اس کے برعکس بدل منفعت، جیسے کہ کمائی اور اجرت، یہی بات تحائف اور صدقات پر بھی لاگو ہوتی ہے، یہ رہن میں شامل نہیں ہیں، اور یہ راہن کے ہوں گے۔ بنیادی اصول یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو عین رہن سے پیدا ہوتی ہے وہ رہن کے تابع ہے، اور جو نہیں وہ نہیں ہے۔ مجمع الفتاوی، اور اگر مذکورہ نمو ہلاک ہو جائے تو یہ مفت میں ہلاک ہوگا، کیونکہ یہ مقصود بن کر عقد کے تحت داخل نہیں تھے۔"

اور جس چیز کا اسے خوف ہے کہ گروی رکھی ہوئی چیز کی بڑھوتری خراب ہو جائے گی جیسے بھیڑ یا گائے کا دودھ، تو احناف کا اصول ہے کہ گروی رکھنے والا اسے بیچ دے اور اس کی قیمت اصل کے ساتھ گروی رکھی جائے۔ لیکن علامہ انور شاہ کشمیری رح نے فرمایا ہے:

"اور جس مشقت و خرچے پر مرہون کی بقا موقوف ہو وہ راہن پر ہے، اس لیے ہمارے ہاں مرتہن کے لیے دودھ پینا جائز نہیں، لیکن وہ اسے بیچے اور اس کی قیمت گروی رکھنے والے کے پاس امانت میں رکھے۔ اگر اسے خریدنے کے لیے کوئی نہ ملے اور وہ اسے خراب ہونے اور نقصان کی وجہ سے استعمال کرے تو اس کے لیے میرے نزدیک پینا جائز ہے اور اگرچہ فقہ میں اس کا تذکرہ انہوں نے نہیں کیا۔ راہن پر

چارے کی قیمت واجب الادا ہے، اور مرتہن کو ہر وقت یہ موقع نہیں ملتا کہ وہ اس سے چارے کی قیمت لے، اس لیے اگر وہ اسے اپنی طرف سے خرچ کرے تو اس کا دودھ اگر خراب ہونے کے قریب ہو تو اچھا ہے کہ وہ اس کو استعمال کرے۔ اور میں گھوڑے کے بارے میں یہی کہتا ہوں کیونکہ یہ ان جانوروں میں سے ہے جو سواری کے لیے تیار کیے گئے تھے، اگر ہم اسے سواری کی اجازت نہ دیں تو بھی اس کے فوائد معطل ہونا لازم آئے گا، اس لیے مرتہن کے لیے جائز ہے اور اس رتہن پر چارے کا خرچہ آئے گا۔ یہاں حدیث میں سے مرکوب اور محلوب کی تخصیص کی وجہ ظاہر ہوئی، کیونکہ دودھ جب خراب ہو رہا ہو اور گھوڑے کا رکوب معطل ہو رہا ہو تو مناسب نہیں کہ ایسا کیا جائے، اس لیے انہوں نے اس کی اباحت کا حکم دیا۔ پس ثابت ہوا کہ حدیث سے مراد وہی ہے جو امام احمد رحمہ اللہ نے سمجھا ہے۔

نقود کا رہن:

221۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلیہ کے ہاں نقود کا رہن جائز ہے۔ علماء شافعیہ میں سے محمد الحجار نے فرمایا: ”نقد کو رہن رکھنے کے لیے عاریت پر لینا درست ہے۔ پھر دین کے حال ہونے کے بعد اگر مالک نے ادا کر دیے تو معاملہ ظاہر ہے، اور اگر نہ ادا کیے تو دراہم کو مرتہن کے حق کے عوض بیچ دیا جائے گا اگر دراہم اس حق کی جنس سے نہ ہوئے۔ اور اگر دراہم حق کی جنس سے ہوئے تو ان کو اپنے دین کے عوض رکھ لے۔“

صاحب ہدایہ نے فرمایا: ”فرمایا (صاحب متن نے): (دراہم اور دنانیر اور مکیلی وموزونی چیز کا رہن رکھنا درست ہے) اس لیے کہ اس سے حق کی وصولی ثابت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا نقد رہن رکھنے کا محل ہے۔“

222۔ اسی طرح حنابلہ کے مذہب کا ظاہر یہ ہے کہ ان کے ہاں نقود کا رہن جائز ہے، اس لیے کہ انہوں نے متعدد جزئیات ایسے ذکر کیے ہیں جن کا مآل نقود کا رہن ہے۔ شمس الدین ابن قدامہؒ نے فرمایا:

”دین حال اور مؤجل کے بدلے میں ایسی چیز کا رہن درست ہے جو جلدی خراب ہونے والی ہو، اس لیے کہ اس کی ثمن سے دین کی ادائیگی ممکن ہے،۔۔۔۔ خواہ وہ ایسے چیز ہو جو خشک ہو سکے جیسے انگور، یا اس کو خشک نہ کیا جا سکتا ہو، جیسے تربوز۔۔۔۔ اور اگر ناقابل خشک چیز ہے، تو اسے بیچا جائے گا، اور اس کی قیمت سے دین ادا کیا جائے گا اگر دین حال ہو گیا۔ اور اگر دین پھل کے فساد سے پہلے حال نہ ہو، تو ان دونوں نے شرط لگائی کہ اسے بیچے اور اس کے ثمن کو رہن رکھے، وہ دونوں ایسا کریں گے۔“

ثمن کے مرہون ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نقود مرہون ہوں۔

223۔ مالکیہ کے ہاں نقود کا رہن درست نہیں، سوائے اس کے کہ وہ مہر کے ساتھ متعین ہو جائیں۔ اور مہر سے مراد محض ان کا سکہ بنانا نہیں، بلکہ ایسی معروف علامت ان پر لگانا ہے جو مضبوط ہو اور زائل نہ ہو سکے۔ حطاب رحمہ اللہ نے فرمایا:

”دنانیر اور دراہم اور فلوس اور جو متعین طور پر معروف نہ ہوں جیسے غلہ، یا سالن یا مکیلی یا موزونی چیز، ان تمام کا رہن درست نہیں، ماسوائے ان پر مہر لگائی جا سکے، تاکہ مرتہن کو ان سے نفع اٹھانے سے روکا جا سکے اور وہ اس کی مثل لوٹانے سے باز رہے۔“ پھر فرمایا: ”شیخ ابو الحسن الصغیر نے فرمایا: طبع (مہر لگانے) سے مراد ایسی مہر لگانا ہے جس کو ختم نہ کیا جا سکے۔ اور ایسی مہر جو بالکلیہ ختم نہ ہو سکے تو یہ راہن اور مرتہن کے بس کی بات نہیں۔ اور وہ مہر جس کو ختم کیا جا سکے، وہ ایسے ہے جیسے بغیر مہر کے ہو۔“

مالکیہ کے ہاں مہر کی شرط کی علت یہ ہے کہ اگر اس پر مضبوط علامت نہ ہو تو مرتہن کے لیے ان دراہم کو اپنے مصالح میں خرچ کرنا ممکن ہو گا، اور وہ اس کی مثل واپس کرے گا، اور اس صورت میں نقود قرض ہو جائیں گے۔ اور دین قرض کے ساتھ جمع ہو جائے گا۔ اور دین کے ساتھ قرض جائز نہیں۔ دردیرؒ نے فرمایا:

"مضبوط مہر کی صورت میں جو کہ جواز کا محل ہے وہ ذریعہ کو بند کرنے کے لیے ہے، تاکہ اس کو رہن کا نام دے کر قرض کے لیے استعمال نہ کیا جاسکے۔ اور دین کے ساتھ قرض جائے نہیں۔" صاویؒ نے اس بات کے تحت فرمایا: "یعنی خواہ قرض مداینۃ کے عقد میں مشروط ہو یا عقد کے بعد اس کو اپنی خوشی سے دے، اس لیے کہ اگر شرط ہے تو یہ بیع اور قرض بن جائے گا جب دین بیع کی وجہ سے قائم ہوا ہو، اور اگر دین قرض کا ہو تو یہ صورت بن جائے گی کہ تم مجھے قرض دو میں تمہیں قرض دوں گا۔"

دین کا رہن:

224۔ کیا دین رہن بن سکتا ہے؟ اس کی سورت یہ ہو گی کہ زید عمرو سے قرض مانگتا ہے، اور اس کے پاس اپنا وہ دین رہن رکھواتا ہے جو اس کا خالد پر ہے، اس معنی میں کہ اگر زید اپنا دین عمرو کو ادا نہ کر سکا تو عمرو زید کے اس دین کا مستحق ہو جائے گا جو خالد نے اس کا دینا ہے۔ اور دین کا رہن اس صورت کے ساتھ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں جائز نہیں۔ امام نوویؒ نے فرمایا: "دین کا رہن درست قول کے مطابق درست نہیں۔"

225۔ البتہ حنفیہ اگرچہ دین کے رہن کو ابتداء میں جائز نہیں مانتے، لیکن اسے بقاءً جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مرتہن مرہون کو راہن کی اجازت کے بغیر بیچ دے، اگر راہن اس بیع کی اجازت دے دے تو بیع جائز ہو جائے گی، اور اس کی ثمن رہن بن جائے گی، خواہ مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ثمن جس پر مشتری سے قبضہ نہ کیا گیا ہو، وہ مشتری کے ذمہ میں دین ہے، اور یہ دین رہن بن جائے گا۔ کاسائیؒ نے یہ مسئلہ بیان کرنے کے بعد فرمایا:

"یہ صورت اس شرط پر باعث اشکال ہے جو ہم نے رہن کے جواز کے لیے ذکر کی، اور وہ یہ کہ مرہون دین نہ ہو، اور مشتری کے ذمہ میں ثمن دین ہے، تو اس کا رہن بننا کیسے درست ہو گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دین حالت بقاء میں رہن بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اگرچہ ابتداء یہ رہن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ حالت بقامیں دین مرہون کا بدل ہوتا ہے اور مرہون کا بدل مرہون ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مرہون کا قائم مقام ہے، لہٰذا مرہون ہی ہوا۔"

226۔ اسی طرح حنابلہ کے ہاں بھی دین کا رہن بنناتب جائز ہے، جب راہن کا دین مرتہن پر ہو، اور اگر دین کسی اور شخص کے ذمہ میں ہو تو جائز نہیں۔ بہوتیؒ نے فرمایا:

"جائز ہے (اس کا رہن) یعنی دین مستقر کا رہن (اس کے ہاں) یعنی اس کے ہاں جس کے ذمہ میں دین ہے، یہ دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے جو انتصار میں ہیں۔"

مرداویؒ نے فرمایا:

"حنابلہ کے مذہب کے مطابق جس پر حق ہے اس کے دین کے رہن رکھنے کے جواز کے اصل مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، ان دونوں کو انتصار میں مشاع کی بحث میں ذکر کیا گیا۔ میں کہتا ہوں: پہلی روایت جواز کی ہو اور بہت سے اصحاب کا ظاہر کلام یہی ہے، کیونکہ انہوں نے فرمایا: جس چیز کی بیع درست ہے، اس کا رہن درست ہے۔"

227۔ مالکیہ کے ہاں دین کا رہن خواہ غیر مرتہن پہ ہو جائز ہے۔ اور دین پر گواہ بنانا یا مدیون سے رہن پر قبضے کا رسید لینا معتبر ہو گا۔ زرقانی نے فرمایا:

"اس کے قول "" ما یباع (جس کو بیچا جا سکے) کے تحت دین کا رہن بھی داخل ہے۔ چنانچہ دین کا رہن مدیون اور غیر مدیون سے جائز ہے۔ مدیون سے رہن درست ہونے میں یہ شرط ہے کہ رہن کے دین کی اجل اس دین کی اجل جتنی ہو یا اس سے بعید ہو جس کے مقابلے میں رہن رکھا جا رہا ہے، قریب نہ ہو اس لیے کہ اس دین کا اپنے محل میں باقی رہن سیف کی طرح ہے، لہٰذا بیع میں رہن بیع اور قرض ہو جائے گا۔ ماسوائے اس صورت کے کہ کسی امین کے قبضے میں رہن رکھ دیا جائے یہاں تک کہ اس دین کی اجل آ جائے جس کے مقابلے میں رہن رکھا گیا۔۔۔۔ اور جب رہن غیر مدین کے پاس رکھا گیا تو اس میں رہن پر خاص اپنے قبضہ کا گواہ بنانا اور اقرار نامہ دینا شرط ہے، اور ان دونوں کو جمع کرنا کام شرط ہے۔"

228۔ مالکیہ کے قول پر دین کی غیر سودی دستاویزات کا رہن جائز ہے، خواہ دین مرتہن پر ہو یا اس کے غیر پر۔ بہر حال بینکوں میں کرنٹ اکاؤنٹ کا رہن غیر بینک کے پاس جائز ہے۔ بہر حال جب غیر بینک کے پاس ان کا رہن مالکیہ کے قول پر اس کا جواز مناسب نہیں، اس لیے کہ وہ دین جس کی توثیق کے لیے کرنٹ اکاؤنٹ رہن رکھا جا رہا ہو اگر وہ اس وجہ سے ہے کہ راہن نے بینک سے مرابحۃً کوئی چیز خریدی، اور اپنی کرنٹ اکاؤنٹ رہن رکھوانا چاہا، تو چونکہ کرنٹ اکاؤنٹ بینک پر اکاؤنٹ ہولڈر کا قرض ہوتا ہے، تو یہ بیع اور قرض ہو جائے گا۔ اور اسی طرح بینک کے لیے اس اکاؤنٹ میں رکھی رقم اپنے مصالح میں استعمال کرنا درست نہ ہو گا۔ اس لیے کہ یہ مرتہن کا مرہونہ چیز سے انتفاع ہو گا جو کہ جائز نہیں۔

لیکن یہ ممکن ہے کہ ہونے والے عقد میں ایک بند کا اضافہ کر کے مقصود حاصل ہو سکے، اور وہ یہ کہ مدیون کی جانب سے اگر وہ مقررہ وقت پر دادئیگی نہ کر سکا تو بینک اس کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اس دین کی وصولی کا مجاز ہو گا۔ لیکن یہ کرنٹ اکاؤنٹ رہن نہ ہو گا، بلکہ یہ مدیون کی جانب سے دین کی وصولی کی تفویض ہے، یا اس کی تخریج مسئلہ ظفر پر کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا قرض خواہ باقی غرماء کی بنسبت زیادہ حق دار نہ ہو گا، بلکہ وہ ان کے ساتھ ان کی مثل ہی ہو گا۔

قانون میں دین کے رہن کی حیثیت:

229۔ پاکستانی قانون میں دین کے رہن کی بنیاد حوالہ پر ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مقروض اس شرط کے ساتھ کہ یہ حوالہ کا عقد حوالہ کو رہن کے طرز پر دفتری طریقے سے رجسٹر کیا جائے گا، سیکیورٹی کی حیثیت سے قرض خواہ کو دین کا حوالہ ایک تیسری پارٹی کی طرف کر دیتا ہے۔ تو اسے رہن کے طور پر معتبر سمجھا جائے گا، اس حیثیت سے کہ مرتہن کو تیسری پارٹی سے دین کی وصولی کا حق ہو گا دوسرے غرماء سے پہلے۔ یہ وہ فرق ہے جو عام حوالہ اور اس حوالہ میں ہے جو توثیق کے طور پر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ عام حوالہ ایسا دین ہوتا

ہے جس کی توثیق نہیں ہوتی، لہٰذا جس پارٹی پر حوالہ کیا گیا ہے وہ اگر ادائیگی سے پیچھے ہٹ جائے، تو اس کے لیے حوالہ کیا گیا ہے (دائن) اس کو دوسرے دائنین پر کوئی ترجیح نہیں، اور وہ باقی غرماء کی طرح ہو گا۔

اس قانون کی تخریج ان مالکیہ کے قول پر ممکن ہے جن کے ہاں دین کا رہن جائز ہے، اور گواہ بنانا یا دین کا رسید دینا مرہون پر قبضہ کرنے کے قائم مقام ہو جاتا ہے، جیسا کہ ابھی گزرا۔

شیئرز اور سیونگ اکاؤنٹ اور فنڈز کے یونٹس کا رہن:

230۔ بینکوں میں جائز سیونگ اکاؤنٹ اور جائز کمپنیوں کے شیئرز اور انویسٹمنٹ فنڈز کے یونٹس دین کے حکم میں نہیں۔ یہ بینک یا فنڈ کے پاس مال مضاربت ہیں، اور مضمون نہیں ہیں۔ اور مرہون کے لیے کوئی مضمون چیز ہونا واجب نہیں، اسی لیے مستعار کا رہن جائز ہے سب کے ہاں۔ اور حنفیہ کے ہاں مستعار غیر مضمون ہے۔ اور بعض اوقات اس پر اشکال ہوتا ہے کہ شیئرز اور انویسٹمنٹ فنڈز کے یونٹس اور سیونگ اکاؤنٹ کے اثاثے وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے ہیں، لہٰذا وہ کبھی نقود ہوتے ہیں، کبھی سامان یا دیون ہوتے ہیں۔ اور کبھی ان سب کا یا بعض کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ تو اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ: مرہون کا تغیر عقد کی صحت میں مؤثر نہیں اگر طرفین کی رضا سے عقد ہوا ہو، اس لیے کہ راہن اور مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ رہن کو کسی اور چیز کے ساتھ بدل دیں۔ اور جب عدر رہن شیئرز یا انوسٹمنٹ یونٹس پر ہو تو دونوں جانتے ہیں کہ اس کے اثاثے وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے ہیں۔ اور دونوں اس پر راضی ہیں۔ اور اس اکاؤنٹ کو مستقل اثاثے کے طور پر عرف میں معتبر سمجھا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کی بیع و شراء جائز ہے۔ اور یہ بات گزر چکی کہ جس کی بیع جائز ہو اس کا رہن بھی جائز ہے۔ اور ایک اکیلا اشکال سیونگ اکاؤنٹس اور جو ان کے حکم میں ہوتے ہیں ان پر یہ باقی ہے کہ یہ مشاع کا رہن ہے، جو کہ حنفیہ کے ہاں جائز نہیں۔ اس لیے کہ یونٹس اور سیونگ اکاؤنٹس کمپنی یا فنڈ یا انویسٹمنٹ ہول میں موجود اثاثے کے شائع حصہ کی نمائندگی کرتے ہیں، لیکن مشاع کا رہن جمہور کے ہاں جائز ہے۔ اور یہ بات ہم ذکر کر چکے کہ مؤسسات مالیہ اسلامیہ کی مجلس شرعی (ایوفی) سے جاری ہونے والے معاییر شرعیہ اس مسئلہ میں جمہور کے مذہب پر ہیں۔ اور یہی رائے دلائل کے زیادہ موافق معلوم ہوتی ہے۔

231۔ کرنٹ اکاؤنٹ بیع و شراء کا محل نہیں، لیکن ان کو تجار کے عرف میں مال سمجھا جاتا ہے۔ اور ان کے ذریعے توثیق سامان کے ذریعے توثیق سے زیادہ پختہ سمجھی جاتی ہے۔ اگر کرنٹ اکاؤنٹ فریز (FREEZE) ہیں، اس طور پر کہ ان سے صاحب رہن کے لیے رقم نکالنا ممکن نہ ہو، تو یہ نقود کے رہن کی مثل ہو گئے بس فرق یہ ہے کہ یہ دوسرے اموال کے ساتھ خلط ہیں۔ اور منجمد مال صرف نقد کی مقدار ہے۔ لیکن اگر مدیون کے لیے اکاؤنٹ منجمد کرنا ممکن ہے تو اس کے رہن کے جواز کے لیے یہ شرط ہے کہ مرتہن اس بینک کا غیر ہو جس کے پاس کرنٹ اکاؤنٹ ودیعت رکھا ہوا ہے۔ بہر حال مرابحہ کی توثیق کے لیے کرنٹ اکاؤنٹ کا اسی بینک کے پاس رہن رکھنا جس کے پاس کرنٹ اکاؤنٹ کھلا ہوا ہے، یہ درست نہیں، اس لیے کہ یہ بیع اور قرض ہو جائے گا۔ اور بائع اور مشتری کے درمیان عقد مرابحہ میں یہ شرط لگانا جائز ہے کہ بائع کو مرابحہ کے دین کا مشتری کے اس کرنٹ اکاؤنٹ سے مقاصہ کرنے کا حق ہے جو اس کے پاس کھلا ہوا ہے۔ لیکن پھر یہ رہن نہیں ہو گا، بلکہ بینک اور مشتری کے دیگر دائنین برابر ہوں گے۔

لیکن رہن کے معیار نے کرنٹ اکاؤنٹ اور انویسٹمنٹ فنڈ کے یونٹس کے رہن کی اجازت دی ہے، یہ بات 39 نمبر معیار کے مادہ 3/2/5 میں آئی ہے۔

”راہن کے لیے جائز ہے کہ جو اس کا مملوکہ مال مرتہن کے قبضے میں ہے اس کو رہن رکھے، خواہ وہ مرتہن کے قبضے میں امانت ہو جیسے کہ ودیعت کردہ دین یا مرتہن کو عاریت پر دی ہوئی چیز یا سیونگ اکاؤنٹ، خواہ وہ مضمون ہو جیسے کرنٹ اکاؤنٹ۔“

مادہ نمبر 4/1 میں ہے: ”جن مالی دستاویزات (کمرشل پیپرز) اور صکوک کا جاری کرنا اور ان میں تعامل شرعاً جائز ہے ان کا رہن بھی جائز ہے، جیسے کہ صکوک اسلامیہ اور اسلامی مالیاتی اداروں کے شے رز، اور ان کمپنیوں کے شے رز جن کا اصل کام حلال ہے۔“

مرتہن کا راہن کی اجازت کے بغیر مرہونہ چیز سے نفع اٹھانا:

232۔ رہن میں اصل یہ ہے کہ مرتہن کے پاس اس کو روکا گیا ہو، جس کی غرض دین کی توثیق ہو۔ اور جمہور فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مرتہن کا مرہونہ چیز سے راہن کی اجازت کے بغیر نفع اٹھانا درست نہیں۔ یہی مذہب حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا ہے۔ اور ان کے ہاں اس مرہونہ چیز جس کی مشقت ہو اور جس کی مشقت نہ ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ جبکہ حنابلہ کا مذہب اس میں جمہور کی طرح ہے جس مرہونہ چیز کی مشقت نہ اٹھانی پڑے۔ ابن قدامہؒ نے فرمایا:

”جس چیز کی مشقت نہیں، جیسے گھر، اور سامان وغیرہ، اس سے مرتہن کا نفع راہن کی اجازت کے بغیر کسی حال میں جائز نہیں۔ اس میں کوئی اختلاف ہمارے علم میں نہیں۔ جبکہ وہ مرہونہ چیز جس کی مشقت ہو جیسے کہ زندہ جاندار چیز، کیونکہ اس پر خرچ کرنا پڑتا ہے، اس کی اگر سواری کی جاسکے یا اس کا دودھ دوہا جاسکے، تو مرتہن کے لیے راہن کی اجازت کے بغیر سواری اور دودھ دوہنا اس قدر جائز ہے جتنا اس پر چارے کی مد میں خرچ ہو۔ اس کی دلیل نبی ﷺ کا قول ہے: پیٹھ پر نفقہ کے بقدر سوار ہوا جائے گا جب وہ مرہون ہو، اور تھن سے دودھ نفقہ کے بقدر پیا جائے گا جب وہ مرہون ہوں، اور جو سوار ہو اور دودھ پیے اسی پر نفقہ ہے۔“

باقی رہا وہ جاندار جو غیر مرکوب ہو اور غیر محلوب ہو جیسے غلام اور باندی، تو حنابلہ کے ہاں اس کے متعلق دو قول ہیں: پہلا یہ کہ اس کو مرکوب اور محلوب پر قیاس کیا جائے گا، لہٰذا النفقہ کے بقدر انتفاع جائز ہے۔ دوسرا قول: یہ کہ اس کا حکم اس چیز کا ہے جس کی مؤنتہ نہ ہو، لہٰذا اس سے انتفاع جائز نہیں راہن کی اجازت کے بغیر۔ اور ابن قدامہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ہاں راجح یہی رائے ہے۔ اس لیے کہ حدیث مرکوب اور محلوب کے ساتھ مقید ہے جو کہ خلاف قیاس ہے۔ چنانچہ یہ ان کے غیر کی طرف متعدی نہ ہوگا۔ باقی رہا غیر جاندار کا معاملہ جیسے وہ گھر جو منہدم ہو چکا تو مرتہن نے اسے تعمیر کیا، تو اس سے نفقہ کے بقدر انتفاع حلال نہیں۔ اس لیے کہ اس پر تعمیر واجب نہ تھی اور نہ ہی راہن پر، چنانچہ وہ متبرع ہوا۔ اس مسئلہ میں ابن قدامہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے۔

مرتہن کا راہن کی اجازت کے ساتھ رہن سے فائدہ اٹھانا:

233۔ بہرحال مرہون سے راہن کی اجازت سے مرتہن کا نفع اٹھانے کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی: یہ کہ انتفاع رہن کے عقد میں مشروط ہو، اور یہ حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب ہے۔ راجح قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے، خواہ رہن قرض کی توثیق کے لیے ہو یا بیع کی ثمن کی توثیق کے لیے۔

ابن قدامہؒ نے فرمایا: ”اگر عقدِ رہن میں شرط لگائی گئی کہ مرتہن اس سے نفع اٹھائے گا، تو یہ شرط فاسد ہے۔ اس لیے کہ یہ رہن کے مقتضی کے منافی ہے۔ احمدؒ سے روایت ہے کہ یہ بیع میں جائز ہے۔ قاضی نے فرمایا: اس کا معنی یہ ہے کہ مرتہن یوں کہے کہ میں نے تجھے یہ کپڑا

ایک دینار کے عوض بیچا اس شرط کے ساتھ کہ تو میرے پاس اپنا غلام رہن رکھے جو ایک ماہ میری خدمت کرے۔ تو یہ بیع اور اجارہ ہو جائے گا، اور یہ درست ہے۔ اگر اس نے مطلق رکھا تو شرط باطل ہو گی، کیونکہ ثمن مجہول ہے۔"
سبکیؒ نے فرمایا: "جب کسی قوم کی عادت مرتہن سے انتفاع کی بن جائے اور قفال کی رائے یہ ہے کہ رہن میں اس عادت کا شامل ہونا عقد میں عقد کی شرط لگانا ہے، جس سے رہن فاسد ہو جائے گا۔"
ابن عابدینؒ نے فرمایا: "میں نے جواہر الفتاوی میں دیکھا کہ جب انتفاع مشروط ہو تو یہ ایسا قرض بن جائے گا جس میں منفعت کی شرط ہو، تو وہ سود ہو گا، اور اگر مشروط نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ جو بات منح میں تھی وہ پوری ہو گئی۔"
234۔ مالکیہ کے ہاں قرض اور بیع کے دین میں فرق ہے۔ اگر رہن قرض میں ہے تو مرتہن کا کسی حال میں اس سے انتفاع جائز نہیں۔ اس لیے کہ وہ نفع کھینچنے والا قرض ہے اور وہ ربا ہے۔ جبکہ اگر دین بیع کا ہو تو ان کے ہاں تب جائز ہے جب مدت معینہ تک نفع مفت اٹھانے کی شرط ہو۔ یہ اس لیے کہ یہ بیع اور اجارہ ہو جائے گا، وہ اس معنی میں کہ ثمن کا بعض حصہ بیع کے مقابلے میں اور بعض اجارہ کے مقابلے میں۔ اگر مدت معین نہیں تو مدت کے مجہول ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہو گا۔ مالکؒ سے مروی ہے کہ نفع کی شرط گھروں اور زمینوں میں جائز ہے، جانداروں اور کپڑوں میں جائز نہیں۔ لیکن ابن قاسم کا مختار مذہب ہر وہ چیز جس میں اجارہ درست ہے اس میں مطلقاً جائز ہونے کا ہے۔ اسی عموم پر خلیل، دردیر اور دسوقی کی رائے ہے۔
بہر حال جب انتفاع کی شرط عقد رہن میں نہ ہو، پھر راہن مرتہن کو احساناً انتفاع کی اجازت دے تو مالکیہ کا مذہب اس کی ممانعت کا ہی ہے۔ دسوقیؒ نے فرمایا: "اگر انتفاع عین عقد میں شرط نہ ہو، بلکہ راہن نے مرہونہ چیز سے انتفاع مباح کر دیا ہو، اگر تو بغیر عوض کے ہے تو اس کا حکم مدیون کے ہدیہ والا ہوں گا۔ اور عوض کے ساتھ ہے تو دین میں سے شمار ہو گا، جو کہ مدیون کے بیع و شراء کے معاملہ پر اس کا حکم جاری ہو گا۔ اگر اس میں کچھ تسامح ہے، تو حرام ہے، ورنہ دو قول ہیں: حرمت اور کراہت۔ بیع کی صورتوں میں منع کرنے کی علت یہ ہے کہ اگر نفع غیر مشروط ہو تو مفت ہونے کی صورت میں مدیون کا ہدیہ ہے۔ اور اگر عوض سے ہے، تو دین میں سے شمارہ ہو گا۔ تو اس کا حکم بھی مدیون کے بیع کے معاملے کے مطابق ہو گا۔"
235۔ شافعیہ کے مذہب میں ظاہر ہے کہ مرہون سے انتفاع مرتہن کے لیے مطلقاً جائز نہیں۔ نوویؒ نے فرمایا: مرتہن کے لیے مرہون میں توثیق چاہنے کے سوا کوئی حق نہیں۔ اور مرتہن کے لیے تمام قولیہ اور فعلیہ تصرفات اور انتفاع ممنوع ہیں۔
236۔ حنابلہ کا مذہب جو ابن قدامہؒ نے ذکر کیا وہ یہ ہے: "اگر راہن نے مرتہن کو بغیر عوض کے نفع کی اجازت دی، اور رہن کا دین قرض سے ہے تو انتفاع جائز نہیں۔ اس لیے کہ ایسا قرض حاصل ہوا جو نفع کو کھینچ رہا ہے، اور یہ حرام ہے۔ احمدؒ نے فرمایا: میں گھروں کے قرض کو ناپسندیدہ سمجھتا ہوں، اور یہ سراسر سود ہے، یعنی جب گھر قرض کا رہن ہو گا جس سے مرتہن نفع اٹھائے۔ اور اگر مبیع کے ثمن کا رہن ہو یا گھر کی اجرت کا، یا قرض کے علاوہ کسی دین کا اور راہن نے اسے انتفاع کی اجازت دے دی تو جائز ہے۔ یہ بات حسنؒ، ابن سیرینؒ اور اسحاقؒ سے روایت کی گئی۔ بہر حال جب عوض کے بدلے انتفاع ہو، جیسے مرتہن نے راہن سے اجرت مثل کے بقدر بغیر کسی ساز باز کے گھر کرائے پر لے لیا، تو یہ قرض اور اس کے علاوہ میں جائز ہے۔ اس لیے کہ اس نے قرض سے نہیں بلکہ اجارہ سے فائدہ اٹھایا۔ اور جب اس نے گھر

کرائے پر لیا یا عاریت پر لیا تو احمدؒ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ رہن ہونے سے نکل جائے گا۔ اور جب اجارہ اور عاریہ ختم ہو گیا تو رہن اپنے حال پر لوٹ آئے گا۔"

237۔ حنفیہ کے اقوال اس بارے میں مختلف ہیں کہ مرتہن کا راہن سے فائدہ اٹھانا جائز ہے یا نہیں۔ بعض نے جائز کہا، اور بعض نے منع کیا۔ اور بعض نے دونوں قولوں کے درمیان تطبیق دی، وہ اس طرح کہ اگر انتفاع عقد رہن میں شرط کے ساتھ تھا تو جائز نہیں، اور بغیر شرط کے جائز ہے۔

ابن عابدینؒ نے فرمایا:

"منح میں فرمایا: عبد اللہ محمد بن اسلم سمرقندی سے مروی ہے، اور وہ سمرقند کے کبار علماء میں سے تھے، انہوں نے فرمایا کہ اس کے لیے جائز نہیں کہ کسی بھی صورت میں مرہون سے مرتہن نفع اٹھائے، اگرچہ راہن نے اسے اجازت دے دی ہو، یہ ربا ہو گا۔ اور یہ بہت بڑی بات ہے۔ میں کہتا ہوں: یہ عام معتبر کتب کے خلاف ہے، اس لیے کہ راہن کی اجازت سے نفع حلال ہو گا، الا یہ کہ منع کرنا دیانت پر محمول کیا جائے۔ اور جو کتب میں بات حکم کے متعلق آئی ہے وہ حکم پر محمول ہے۔ پھر میں نے جواہر الفتاوی میں دیکھا: جب نفع مشروط ہو تو یہ وہ قرض جس میں منفعت ہو بن جائے گا، اور وہ ربا ہے۔ ورنہ اس میں حرج نہیں، جو کچھ منح میں ہے اس کی تلخیص ہے۔ اس کو ان کے بیٹے شیخ صالح نے برقرار رکھا۔ اور حموی نے اس کا تعاقب کیا اس طور پر کہ جو ربا ہوتا ہے اس میں دیانت اور قضا کا کوئی فرق نہیں ہوتا، یہ تعاقب اس بنا پر ہے کہ جب فتویٰ اس بات پر ہے جو گزر چکی یعنی کہ نفع مباح ہے، تو توفیق کی ضرورت نہیں۔ میں کہتا ہوں: جو جواہر میں ہے وہ بھی توفیق کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ قابل قدر ہے، اس کی نظیر اس مسئلہ میں فقہاء نے ذکر کی کہ اگر مستقرض نے مقرض کو ہدیہ دیا، اگر یہ شرط کے ساتھ تھا تو مکروہ ہے، ورنہ نہیں۔ اور جو شارح نے جواہر سے نقل کیا کہ ضامن نہ ہو گا، وہ بھی اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ یہ نفع سود نہیں۔ اس لیے کہ ربا مضمون ہوتا ہے، لہٰذا اسے غیر مشروط نفع پر محمول کیا جائے گا۔ اور جو بات اشباہ میں کراہت کی ہے وہ مشروط پر محمول ہے۔ اس کی تائید شارح کا اگلا قول جو رہن کے آخر میں ہے وہ تائید کرتا ہے کہ: یہ علت کہ یہ ربا ہے اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ کراہت تحریمی ہے، اس میں غور کیجیے۔ اور جب نفع مشروط ہو تو ضامن ہو گا، جیسا کہ اس بات کا خیریہ میں فتویٰ دیا اس شخص کے بارے میں جس نے زیتون کا درخت رہن رکھوایا اس شرط پر کہ مرتہن اپنے دین پر صبر کرنے کے بقدر اس کا پھل کھائے گا۔ میں کہتا ہوں: لوگوں کے احوال میں غالب یہ ہے کہ وہ رہن رکھتے وقت اس سے انتفاع چاہتے ہیں، اور اگر وہ نہ ہو تو وہ دراہن نہ دے گا، اور یہ چاہنا بمنزلہ شرط کے ہے۔ اس لیے کہ معروف مشروط کی طرح ہوتا ہے، اور مشروط کا ممنوع ہونا متعین ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔"

238۔ یہاں دو باتیں ہیں جن پر تنبیہ ضرور ہے۔ پہلی: مقروض کا ہدیہ مقرض کے لیے مطلقاً مباح نہیں، جیسا کہ ابن عابدینؒ کی عبارت میں ذکر کیا گیا، بلکہ اس میں تفصیل ہے جسے ہم محیط برہانی سے نقل کریں گے۔ مصنفؒ نے فرمایا:

"مستقرض کا ہدیہ اگر قرض کے معاملے میں مقروض ہو، تو یہ حرام ہے۔ اور مقرض کے لے اسے قبول کرنا جائز نہیں۔ اور اگر ہدیہ مشروط نہ ہو، یہ معلوم ہے کہ اس نے قرض کی وجہ سے ہدیہ نہیں دیا، تو مقرض اسے قبول کر لے۔ جب یہ مشروط نہ ہو، یا اسے یہ علم نہیں کہ یہ اسے دین کی وجہ سے دے رہا ہے یا نہیں، تو شیخ الاسلام نے کہا کہ اسے لینے میں کوئی حرج نہیں، تاہم اس سے بچنا بہتر ہے۔ یہی روایت کیا گیا بعض مشائخ سے۔ اس کے بعد فقہاء نے فرمایا: یہ اس وقت ہے جب ان کے درمیان ہدیہ لینے دینے کا معاملہ قرض سے پہلے قرابت یا دوستی

کی وجہ سے ہوتا ہو، یا مستقرض اپنی سخاوت میں مشہور ہو، تو یہ اس بات کے علم کے قائم مقام ہو جائے گا کہ اس نے یہ دین کی وجہ سے نہیں دیا، تو اس سے بچنا ضروری نہیں، اگر ایسی کوئی بات نہیں، تو پھر اشکال والی حالت ہے، اور اس سے بچے، یہاں تک کہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیہ قرض کے سبب نہیں۔"

اسی وجہ سے مستقرض کے ہدیہ پر مرتہن کے رہن سے راہن کی اجازت سے نفع اٹھانے کے قیاس کرنا مشکل ہے، کیونکہ اس کی شرائط مشکل ہیں، اور اس لیے کہ راہن عام طور پر نفع مباح نہیں کرتا سوائے قرض کی مدت کے لیے۔

239۔ پھر مرتہن کا مرہونہ زمین سے انتفاع ہمارے ملک میں عام ہے، وہ اس حیثیت سے ہے کہ زمین کا رہن انتفاع کے بغیر ہوتا ہی نہیں، لہٰذا یہ معروف بمنزلہ شرط ہوا، جیسا کہ ابن عابدین کی عبارت میں طحطاوی کے کلام میں گزر چکا۔ اور علامہ عبد الحیی لکھنوی کا ایک مستقل رسالہ ہے جو مرتہن کے مرہون سے نفع اٹھانے کے موضوع پر ہے۔ اس کا نام "الفلک المشحون فی الانتفاع بالمرہون" ہے، اس میں فقہاء حنفیہ کے اقوال کا احاطہ کیا ہے، اور آخر میں اس بات پر پہنچے کہ انتفاع عام طور پر عقد میں حقیقتاً یا حکماً مشروط ہوتا ہے، کیونکہ اس میں عرف یہی ہے، لہٰذا یہ انتفاع جائز نہیں۔ لکھنویؒ نے فرمایا:

"ہمارے زمانے کے بہت سے علماء کو فقہاء کی ظاہری عبارات سے دھوکہ لگا، کہ مرتہن کے لیے راہن کی اجازت سے نفع اٹھانا جائز ہے، لہٰذا انہوں نے یہ جواز بغیر مشروط اور غیر مشروط کا فرق کیے مطلقاً قرار دے دیا، اور اس بات میں بھی غور نہیں کیا کہ معروف مشروط کی طرح ہوتا ہے، چنانچہ وہ گمراہ ہوئے اور انہوں نے گمراہ کیا۔ اور میں نے اس بات کو مدت سے لازم پکڑا کہ جب بھی مجھ سے انتفاع کا سوال ہوا، میں نے کراہت کا جواب دیا، کیونکہ مجھے لوگوں کا علم ہے کہ ان کے ہاں اجازت حقیقتاً یا عرفاً مشروط ہوتا ہے، اور حقیقی یا عرفی اشتراط سے خالی اجازت بہت نادر ہے۔

ہمارے شیخ المشائخ امام اشرف علی تھانویؒ نے اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔"

مرتہن کا راہن سے اس بنا پر نفع اٹھانا کہ اس کی اجرت دین میں سے شمار ہوگی:

240۔ جب راہن اور مرتہن اس بات پر متفق ہو گئے کہ مرتہن عوض کے بدلے نفع اٹھائے گا جو کہ دین شمار ہوگا۔ اور اس سے مقاصہ کر لے گا۔ مالکیہ کا مذہب جو زرقانیؒ نے ذکر کیا:

"اس میں جواز کا محل جبکہ منفعت مشروط ہو یہ ہے کہ وہ منفعت مفت ہو، جیسا کہ ہم نے یہ بات پہلے کی، یا اسے دین سے شمار کیا جائے، اس بنا پر کہ جو اس دین میں سے باقی ہو (یعنی مدت منفعت ختم ہونے کے بعد) اسے معجل ادا کیا جائے گا۔ اگر وہ دین کو منفعت میں سے ادا کرے گا یا اس میں شے مؤجل کو دے تو یہ ممنوع ہوگا۔

اور اگر اس بات کی شرط پر رہن دیا کہ جو باقی بچا وہ رہن کے لیے چھوڑ دیا جائے، تو یہ جائز ہے، الا یہ کہ اگر عقد بیع میں شرط ہو (یعنی دین میں سے باقی کو راہن کے لیے چھوڑ دینے کی شرط لگائی) اس بیع میں جس سے دین قائم ہوا۔"

صاویؒ نے فرمایا:

"جواز اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جس میں وہ بیع کے ساتھ مشروط ہو، اور وہ دین کے ساتھ ادا ہو جائے، یا مابقی کی جلدی ادائیگی مشروط ہو، جبکہ اگر باقی جو اسے دے گا اس میں کوئی ایسی شے ہے جو مؤجل ہو، تو یہ ممنوع ہے اس لیے کہ جو اس اس کے ذمہ میں ہے وہ

مؤخر میں فسخ ہے۔ اور جو راہن کے لیے چھوڑ دیا جائے تو جائز ہے الا یہ کہ چھوڑنے کی شرط صلب عقد میں ہو، تو یہ ناجائز ہے۔ کیونکہ اس میں غرر ہے، اس لیے کہ معلوم نہیں کہ کیا باقی ہے۔ بہر حال سات صورتیں تو اس میں ممانعت علی الاطلاق ہے۔ خواہ مفت لی گئی ہو یا دین سے شمار کی گئی ہو جیسا کہ گزر چکا۔"

241۔ حنابلہ کا مذہب مالکیہ کے قریب ہے۔ ابن قدامہؒ نے فرمایا: "اگر انتفاع عوض کے بقدر ہے جیسے مرتہن نے راہن سے گھر اجرت مثل کے عوض بغیر ساز باز کے کرائے پر لیا، قرض اور غیر قرض میں یہ جائز ہے اس لیے کہ اس نے قرض سے نہیں اجارہ سے نفع اٹھایا۔ اور اگر اس نے ملی بھگت سے کم اجرت پر کرائے پر لیا تو اس کا حکم اس انتفاع کے حکم کی طرح ہے جو بغیر عوض کے ہو، قرض میں ناجائز، جبکہ غیر قرض میں جائز ہے۔ اور جب اسے مرتہن نے اجارے یا عاریت پر لیا تو احمدؒ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ وہ رہن ہونے سے نکل جائے گا اور جب اجارہ یا عاریت پوری ہو جائے تو دوبارہ رہن بن جائے گا۔"

لیکن ابن قدامہؒ نے اس کے بعد فرمایا: "بہتر یہ ہے کہ عقد رہن سے نہ نکلے گا جب گھر اجارہ پر یا کرائے پر لیا، اس لیے کہ قبضہ قائم رہے گا، اور دونوں عقدوں میں کوئی منافاۃ نہیں۔ اور حسن بن ثواب کی روایت میں احمدؒ کے کلام اس بات پر محمول ہے کہ یہ راہن کے لیے گھر کی سکونت میں اجازت ہے، جیسا کی ابن منصورؒ کی روایت میں ہے۔ اور جب مرتہن نے رہن استعار لیا وہ مضمون ہو گیا۔ اسی کا قول شافعیؒ نے فرمایا۔ ابو حنیفہؒ نے فرمایا: اس پر کوئی ضمان نہیں۔ اور اس کی بنیاد عاریت پر ہے۔ وہ ہمارے ہاں (حنابلہ) کے ہاں مضمون ہے، اور ان کے ہاں غیر مضمون۔"

242۔ دیگر فقہاء اور مالکیہ رح کے مذہب میں بظاہر یہ فرق ہے کہ مالکیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ استیفاء منفعت کے بعد جو دین بچ جائے اس کو فوری ادا کیا جائے گا اس میں تاخیر جائز نہیں اور حنابلہ کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

243۔ البتہ احناف کے ہاں اگر رہن بکری تھی اور مرتہن نے اس کا دودھ پی لیا تو دین سے اس کی کٹوتی ہو گی کیونکہ یہ مال متقوم ہے۔ لیکن یہ متن ظاہر میں اس بات سے متعلق ہے کہ جب معاوضے کا استعمال رہن کے معاہدے میں مشروط نہیں ہے، اور مجھے حنفیہ کی طرف سے اس پر کوئی نص نہیں ملی کہ مرتہن رہن کا استعمال معاہدے میں مشروط ہو تو اجرت قرض سے شمار کیا جائے گا۔ مجھے ابن عابدین رح سے ایک عبارت جو مجلہ میں مذکور ہے ملی جس میں انہوں نے کہا: "اس نے تاتار خانیہ میں کہا ہے کہ: اگر اس نے درہم ادھار لیے اور اپنا گدھا قرض دینے والے کے حوالے کر دیا کہ وہ اسے دو مہینے تک استعمال کرے جب تک کہ وہ اپنا قرض ادا نہ کرے یا گھر میں رہنے کے لیے اس کو دے، تو یہ اجارہ فاسدہ کی طرح ہے۔ اگر استعمال کیا تو اجرت مثل ہو گی اور وہ رہن نہیں ہو گا۔ اور ہم نے اسے اجارات میں بیان کیا ہے، لہٰذا ہوشیار رہیں۔

جو بات بظاہر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ عبارت اس صورت سے متعلق ہے اگر رہن کا اعلان نہ کیا گیا ہو، اور نہ ہی اس کے استعمال کے لیے کرایہ متعین کیا گیا ہو۔

حنفیہ نے ایک اور مسئلہ ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ راہن اگر رہن کا معاہدہ کرنے کے بعد مرتہن سے رہن اجارہ پر لے تو اس سے رہن باطل ہو جاتا ہے، اور اجارہ جائز ہے۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے: "اسی طرح اگر وہ (راہن) رہن مرتہن سے کرایہ پر لے تو اجارہ صحیح ہے اور رہن باطل ہو جائے گا، البتہ اجارہ کا صحیح ہونا اور رہن کا باطل ہونا: ہم نے ذکر کیا تھا کہ اگر اجارہ جائز ہو جائے اور یہ عقد لازم ہے تو

اس صورت میں رہن ضرور تاً باقی نہیں رہتا، اور تجدید قبضہ اس لیے بھی کہ یہ رہن کا قبضہ تھا نہ اجارہ کا اس لیے یہ اس کا نائب نہیں بن سکتا۔

لیکن فریقین کا یہ معاہدہ کہ قرض خواہ مکان کے فائدے سے اپنا حق وصول کرتا ہے مثلاً ایک خاص مدت تو یہ صلح کے ذریعے جائز ہے کیونکہ نقد دین کے بدلے میں منفعت پر صلح جائز ہے علامہ سمرقندی رح نے فرمایا ہے:

اگر صلح کا بدل منافع ہوں مثلاً کسی پر دس دراھم ہو اور وہ ایک سال کے لئے گھر یا جانور کی منفعت پر صلح کرلیں وغیرہ تو یہ جائز ہے، اور یہ اجارہ ہے اگر صلح فریقین کی رضامندی سے ہو۔

لیکن احناف کے ہاں اس صورت میں دار یا جانور رہن نہیں ہو گا اس یہ مضمون بھی نہیں ہوں گے، بظاہر وہ اس میں دیگر قرض خواہوں کے برابر نہیں ہو گا، کیونکہ وہ دوسرے مستاجرین کی طرح ہے۔ افلاس کی وجہ سے ان کا اجارہ باطل نہیں ہو گا۔ اگر مدت ختم ہونے سے پہلے گھر یا مکان منہدم ہو جائے تو فوراً صلح باطل نہیں ہو گا بلکہ دائن کو خیار ہو گا۔ علامہ کاسانی رح نے کہا کہ: لیکن مکان کا مالک جو کہ مدعی (قرض دار) ہے، کو اختیار ہے کہ اگر مکان کا مالک چاہے تو اس کے لیے مخصوص مدت تک رہنے کے لیے دوسرا مکان بنا دے اور اگر چاہے تو صلح منسوخ کرلے۔ لیکن اگر جانور مدت پوری ہونے سے پہلے خود ہی مر جائے تو صلح باطل ہے، یعنی قرض دہندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس وقت تک جمع کی گئی منفعت کا حساب لگانے کے بعد باقی قرض کا مطالبہ کرے۔ لیکن اگر قرض خواہ اسے ہلاک کر دے تو محمد رح کے نزدیک صلح باطل ہے، اور ابو یوسف رح کے نزدیک باطل نہیں، اور جانور کی قیمت مدعی (قرض دار) سے لی جائے گی، اور سواری کے لیے دوسرا جانور خرید کر اس پر سواری کرے۔ کیا یہ ثابت ہے کہ مدعی کو ابو یوسف رح کے قول کے مطابق صلح منسوخ کرنے کا اختیار ہے؟ اس میں کلام ہے۔

مرتہن مرہونہ چیز کسی کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے؟

244۔ رہن رکھنے والے کو رہن سے فائدہ پہنچانے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ رہن رکھنے والے کی اجازت سے اسے دوسرے کے پاس گروی رکھے، اور حنفی مسلک کے مطابق اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے اسے گروی رکھا ہو۔ رہن رکھنے والے کی اجازت سے تیسرے کو، یا رہن رکھنے والے کی اجازت کے بغیر، پھر رہن رکھنے والے نے بعد میں رہن کو اختیار دیا، پہلا رہن باطل ہے، اور دوسرا رہن درست ہے، اور یہ دوسرا رہن مستعار کی طرح ہے، "اور اس کا حکم الگ باب میں گزر چکا ہے لیکن اگر اس نے رہن رکھنے والے کی اجازت کے بغیر اسے تیسرے کے پاس گروی رکھا تو رہن رکھنے والے کی اجازت سے یہ رہن موقوف ہے۔ اور اگر اسے باطل کر دے تو اس کا حکم میں تفصیل ہے:

اگر مرتہن رہن رکھنے والے کی اجازت کے بغیر گروی رکھی ہوئی چیز کسی دوسرے کے پاس گروی رکھتا ہے، تو پہلا رہن دوسرے رہن کو منسوخ کر سکتا ہے اور اسے پہلے مرتہن کے ہاتھ میں واپس کر سکتا ہے۔ اور اگر وہ پہلے کو واپس کرنے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو پہلے شرط لگانے والے کے پاس اختیار ہے: اگر وہ چاہے تو پہلے رہن والے میں شامل ہو اور اگر وہ چاہے تو دوسرے رہن میں شامل ہو جائے۔ اگر وہ پہلے رہن والے میں شامل ہے تو گروی رکھنے والے نے ضمانت کی وجہ سے جو رہن رکھنے والے کو ادا کیا وہ پہلے رہن کے قرض کے بدلے میں اس کے پاس رہن بن جائے گا اور مرتہن ثانی کو کچھ نہیں ملے گا اگر رہن کی قیمت اور دین برابر ہو یا اس سے کم

ہو، کیونکہ پہلے مرتہن کے پاس ضمانت کی وجہ سے پہلے رہن کی ملکیت تھی، اور اس نے اسے دوسرے رہن والے کے پاس گروی رکھا، اس لیے یہ ایک صحیح رہن بن گیا، کیونکہ یہ ضمانت کے ساتھ پہلے رہن والے کی ملکیت ہے۔ پھر یہ مرہون مرتہن ثانی کے ہاتھوں ہلاک ہو گئی، چنانچہ ہالک اس کے قرض کا متبادل بن گیا، چنانچہ دوسرے مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا جب احناف کی طرف سے یہ فیصلہ کیا گیا کہ مرتہن دین اور رہن کی قیمت میں سے کم کا ضامن ہو گا۔ لیکن اگر پہلا راہن مرتہن ثانی کی ضمانت دیتا ہے، تو یہ ضمان مرتہن اول کے پاس رہن ہو گا، اور رہن ثانی باطل ہو گا، اور مرتہن ثانی مرتہن اول پر اپنے اور ضمان دونوں کا رجوع کرے گا یعنی مرتہن اول پر رہن نہ ہونے کے باوجود اس کا دین ہو گا۔

لیکن مجلہ الاحکام العدلیہ کے مادہ نمبر 743 میں آیا ہے:

"راہن اور مرتہن دونوں کا ایک دوسرے کی اجازت کے بغیر مرہونہ چیز کسی اجنبی شخص کے پاس گروی رکھنا باطل ہے۔

اس مضمون کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ دوسرا رہن اصل میں باطل ہے، اور رہن کے احکام اس پر عمل نہیں کرتے، بلکہ رہن رکھنے والے سے سمجھا جاتا ہے، لہذا پہلے رہن والے پر لازم ہے کہ اسے دوسرے سے واپس لے، اگر مرہونہ چیز واپسی سے پہلے یا بعد میں ہلاک ہو جائے تو پہلا مرتہن ہر حال میں اس کا ضامن ہو گا، اور دوسرا قرض اس پر باقی رہتا ہے، چاہے مرہونہ چیز اس کے ہاتھ سے بغیر کسی غفلت کے ہلاک ہو جائے، کیونکہ یہ ثابت نہیں ہوا ہے کہ یہ مرتہن تھا۔ جب تک کہ وہ اس کی کم سے کم قیمت کی ضمانت نہ دے اور ان لوگوں سے جو۔ یہ اس کے خلاف ہے جو ہم نے احناف کی متعدد کتابوں کے بارے میں ذکر کیا ہے، چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ مجلہ کی دفعہ 743 میں جو کہا گیا ہے کہ دوسرا رہن باطل ہے، اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ اصل سے باطل ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اسے پہلے رہن رکھنے والے کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ اگر اس باطل قرار دے تو اس کا حکم تفصیل سے آگے آرہا ہے۔

245۔ میں نے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ رہن مرتہن کا حکم نہیں پایا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حکم وہی ہے جو احناف مذکورہ حکم ہے، اس میں راہن کی اجازت کے بغیر یہ جائز نہیں، کیونکہ انہوں نے یہ صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ مرتہن رہن سے کسی چیز کا فائدہ نہیں اٹھا سکتا جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور دوسرے کے رہن رکھوانا انتفاع کی ایک قسم ہے۔ البتہ جب راہن نے اجازت دی ہو تو اس سے رہن اول باطل ہو جائے گا اور رہن ثانی رہن مستعار کے قبیل سے ہو جائے گا جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ اور ان کے نزدیک رہن مستعار جائز ہے جیسا اس کے فصل میں بیان کیا گیا ہے۔

قانون وضعی میں مرتہن کا رہن سے نفع اٹھانا:

246۔ انگریزی دستوری قانون میں مرتہن کا مرہون اسے انتفاع جائز ہے، اور ایسا اس طور پر کہ عقد میں رہن سے انتفاع قرض یا اس کے علاوہ سے فائدہ کا بدل کے طور پر ہو گا۔ اور یہ اس قانون میں ممکن ہے جس کا نام انگریزی قانون میں "رہن غیر عادی" (ANOMALOUS MORTGAGE) کہا گیا، یا وہ قانون جسے "رہن انتفاعی" (USUFRUCTUARY MORTGAGE) نام دیا گیا، جیسا کہ TRANSFER OF PROPERTY ACT 1882 کی شق 58(G) اور (D) میں آیا۔

اور یہ قانون اسلامی شریعت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لیے کہ یہ سود پر مشتمل ہے۔

247۔ تاہم، مصر، شام، عراق، لیبیا اور لبنان جیسے عرب ممالک میں شہری ضابطہ جو کہ بنیادی طور پر فرانسیسی قانون پر مبنی ہے، رہن رکھنے والے کو رہن رکھی گئی جائیداد سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا جب تک کہ قرض سے فائدہ کا حساب نہ لگایا جائے۔

جہاں تک انتفاع کا تعلق ہے تو وہ سود ہے جو اسلامی شریعت میں حرام ہے، لیکن قرض سے فائدہ شمار کرنے کی شرط عمومی طور پر جائز ہے، اور اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

راہن کا ذاتی ضرورت کے لیے مرہونہ چیز کا استعمال کرنا:

248۔ راہن کا مرہونہ چیز سے نفع حاصل کرنے کو دو قسم میں تقسیم کیا گیا ہے: پہلی: ذاتی استعمال کے لیے اس کا استعمال، اور دوسرا: فروخت، اجارہ یا اعارہ کے ذریعے اس میں تصرف کرکے انتفاع کرنا وغیرہ، ان میں سے ہر ایک کی درج ذیل شرائط ہیں:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب:

249۔ جہاں تک انتفاع بالاستعمال کا تعلق ہے، حنفیہ کے ہاں مرتہن کے لیے رہن رکھی ہوئی چیز سے انتفاع کرنا جائز نہیں ہے اگر اس قبضہ کی وجہ سے مرتہن کے حقوق زائل ہوتے ہوں، کیونکہ مرتہن کے پاس ہمیشہ کے لیے رہن کا مقبوض رہنا ان کے ہاں شرط ہے۔

علامہ سرخسی رح نے فرمایا ہے: "کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر دین ادھار نہ ہو تو راہن کے لیے اس سے مرتہن کے پاس مرہون ہونے کی وجہ سے انتفاع کرنا جائز نہیں ہے، اس طرح اگر دین موجل ہو۔ اور ہماری دلیل فصل بیع ہے کہ وہاں جب بائع کو حبس مبیع کا حق حاصل ہے تو مشتری کو اس سے فائدہ اٹھانے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ یہ مرتہن کے پاس رہن ہے، البتہ وہاں حق حبس اس وقت حاصل ہوتا ہے کہ جب نقد سودا ہو تو یہاں بھی جب رہن پر حق حبس ثابت ہو جائے تو راہن کو بھی اس سے انتفاع نہیں کرنا چاہیے، اور حق حبس ثابت ہے چاہے دین معجل ہو یا موجل۔ اسی طرح حنابلہ کے نزدیک راہن کے لیے اپنے ذاتی استعمال کے لیے گروی رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے۔ ابن قدامہ رح نے جو ذکر کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ رہن رکھی ہوئی چیز کو ذاتی استعمال کے لیے استعمال کرے، جیسے مرہونہ گھر میں رہنا، یا مرہونہ جانور پر سوار ہونا۔

مالکیہ کا مذہب:

250۔ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ گروی رکھنے والے کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ گروی رکھی ہوئی چیز سے ذاتی فائدہ اٹھا سکے، جیسے مرہونہ گھر میں رہنا، یا رہن رکھا ہوا لباس پہننا اگرچہ مرتہن کی اجازت سے ہو۔ پھر ان میں سے بعض نے کہا: یہ رہن کو اس کی اصل سے باطل کر دیتا ہے، اس لیے رہن رکھنے والے کو اس سے واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ لیکن علامہ اشہب رح نے کہا: رہن محض اجازت سے باطل نہیں ہوتا بلکہ اس کو استعمال کرنے سے باطل ہوتا ہے۔ یہ مدونہ کا بھی قول ہے، دوسرے بعض نے کہا ہے: یہ صرف ملکیت کو باطل کرتا ہے، مرتہن کو عدالت کے ذریعے اسے واپس لینے کا حق حاصل ہے، الا یہ کہ راہن نے فروخت، تحفہ، یا آزادی کے ذریعے ہو اس کو ہلاک کر دیا ہو تو اس صورت میں واپسی ممکن نہیں۔ اور ملکیت کی بطلان صرف اذن مرتہن سے ہو جاتا ہے اگرچہ راہن نے استعمال نہ کیا ہو، یہ قول علامہ دردیر رح نے بھی اختیار کیا ہے۔

ابن رشد الجد رح نے کہا: "جہاں تک اس کا استعمال غلام سے خدمت لینے، یا کپڑے پہننے، یا کسی حیوان پر سواری کرنے کی صورت میں ہو، تو اسے (مرتہن) حق رکھتا ہے کہ وہ اس (راہن) کو اس سے روکے۔ کیونکہ اسے ایسا کرنے کی اجازت اس چیز کو رہن سے خارج کر دیتا ہے۔

علامہ دردیر رحمہ اللہ اللہ نے کہا: (اور) باطل ہو جائے گا (اس کی اجازت سے): یعنی مرتہن کا راہن کو اجازت دینے سے، مرہونہ لونڈی کے ساتھ (جماع کرنے) کی اجازت، (یا) رہن والے مکان میں رہنے کی اجازت یا اجارہ پر دینے کی اجازت دینے سے۔ اور بطلان عام ہے "ولولم یسکن" سے اگرچہ اس نے مذکورہ افعال یعنی ہمبستری اور سکونت وغیرہ نہ کیے ہوں۔

علامہ صاوی رحمہ اللہ نے اس قول "وبطل باذنہ وغیرہ" کے ضمن میں یہ بات کہی ہے: یہ بطلان تام نہیں ہو گا بلکہ یہ موت کے ساتھ تام ہو گا جیسا کہ فرمایا "ان فات" اور جان لو کہ جماع اور اس کے بعد کے افعال کی اجازت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ صرف ملکیت کو باطل کرتا ہے اور یہ وہی ہے جو ہمارے شارح نے بیان کیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے: اس سے اصل رہن باطل ہو گا، اور پہلے پر مرتہن اجازت کے بعد اور رکاوٹ سے پہلے موجودہ کو ختم کر کے رہن کو اس کی ملکیت میں واپس کر دے، اور دوسری صورت میں اس کے باطل ہونے کا اس کے پاس رد کرنے کا کوئی اختیار ہے۔۔۔۔ اس کا یہ قول: [ولولم یفعل] علامہ اشھب رح پر رد ہے جنہوں نے ماقبل صرف اجازت سے عدم بطلان کا قول کیا تھا بلکہ جب تک ہمبستری، سکونت اور بالفعل اجارہ پر نہ دے۔

علامہ ابو الحسن نے ان دونوں اقوال کے درمیان یہ تطبیق کی کہ جو چیز نقل نہیں کی جا سکتی اس محض اجازت کافی ہے جیسے اجارہ اور اسکان اور منقولی چیز جیسے لونڈی اس میں اذن کے ساتھ فعل یعنی ہمبستری بھی ضروری ہو گی۔

251۔ شوافعؒ کے مذہب کا خلاصہ یہ راہن مرہونہ چیز کو اپنی ذاتی ضرورت کے لیے استعمال کر سکتا ہے، بشرط یہ کہ اس سے مرہون کی قیمت میں کمی واقع نہ ہوتی ہو، اس لیے اس کے لیے مرہونہ سواری پر سوار ہونا جائز ہے، گھر میں رہ سکتا ہے، مرہون غلام سے خدمت لے سکتا ہے، کپڑے پہن سکتا ہے بشرط یہ کہ اس کی قیمت میں کمی نہ ہو رہی ہو۔ اس کے بر خلاف جائز نہیں ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں:

"راہن کے لیے رہن سے وہ منافع حاصل کرنا جائز ہے جس سے مرتہن کو نقصان نہ ہو جیسے مکان میں رہائش، جانور پر سواری، غلام سے کمائی کرنا، کپڑے پہن کر استعمال کرنا الا یہ کہ اس سے نقصان ہو رہا ہو، نر جانور سے جفتی کروانا الا یہ کہ اس سے اس کی قیمت کم ہو رہی ہو۔۔۔۔ اس کے کے لیے مرہونہ زمین پر تعمیر کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی درخت لگانا، اور ایک روایت میں اگر دین موجل ہو تو جائز ہے، اور صحیح عدم جواز کا قول ہے، اور اگر زراعت سے زمین کی قیمت گرتی ہو اس کی قوت حاصل ہونے کی وجہ سے تو ممنوع ہو گا اس کے بر خلاف اگر اس کی قیمت کم نہ ہو اور فصل حلول اجل سے پہلے پہلے کاٹی جائے تو جائز ہے، اور اگر فصل کسی عارض کی وجہ سے تاخیر کا شکار ہو جائے تو اس کی ادراک تک اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔"

پھر اگر راہن کے لیے مرتہن کا قبضہ ختم کیے بغیر انتفاع ممکن نہ ہو تو راہن کے لیے مرتہن کا قبضہ کرنا جائز نہیں ہو گا، اور اگر ممکن ہو مثلاً غلام سے مرتہن کے قبضہ میں ہوتے ہوئے مزدوری کرا سکتا ہو تو یہ جائز ہے، اس کے لیے غلام پر مرتہن کا قبضہ ختم کرنا جائز نہیں ہے۔ پس اگر اس کا ذاتی استعمال مرتہن کا قبضہ ختم کیے بغیر ممکن نہ ہو جیسا کہ عام طور پر ایسا ہوتا ہے تو ضرورت کی حد تک مرتہن کا قبضہ ختم کرانا جائز ہے اور اس کے بعد مرہون مرتہن کے حوالہ کیا جائے گا، اور فقہاء نے اس کی تفصیل یہ بیان کی ہے کہ اگر مرہون کی منفعت دائمی ہو جیسے مکان میں سکونت اختیار کرنا تو یہ جائز ہے اور مرتہن کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے، اور اگر منفعت ایسی ہے کہ جو عارضی ہو جیسے جانور پر سواری کرنا اور اس سے اس کی قیمت میں کمی نہ ہو رہی ہو تو اس کے لیے دن میں اس کا استعمال جائز ہے اور رات میں

مرتہن کو اس کے قبضے کے حق کی رعایت کرتے ہوئے واپس کرنا لازم ہے، اور اگر مرہون رات میں کام کرنے والا ہو تو دن میں واپس کرنا لازم ہو گا، امام نوویؒ نے فرمایا:

مرہونہ چیز پر قبضہ کا حق مرتہن کو حاصل ہے، کیونکہ یہی توثیق کا مقصد ہے، پس جس چیز سے عین کو باقی رکھتے ہوئے انتفاع ممکن نہ ہو جیسے نقدی اور غلہ تو اس سے مرتہن کا قبضہ ختم کرنا جائز نہیں ہے، اس کے علاوہ میں اگر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے انتفاع ممکن ہو تو دونوں کے حق کا خیال رکھتے ہوئے اس سے کام کرنا متعین ہے، اور انتہائی ضرورت کے وقت اس کا قبضہ زائل کیا جا سکتا ہے، پس اگر غلام کمانے والا ہو اور اس کے لیے مزدوری کرنا آسان ہو تو اگر راہن اس سے کام کروائے تو اس سے مرتہن کا قبضہ ختم نہیں ہو گا، اور اگر کام، سواری کرنا اور اس کے علاوہ ایسا انتفاع جس کے لیے قبضہ مرتہن ختم کرنا ضروری ہو تو: قدیم قول کے مطابق وہ قبضہ سے نہیں نکلے گا اور مشہور قول کے مطابق نکل جائے گا۔۔۔ پھر اگر ایسی انتفاع ہے جو دائمی ہو تو جائز ہے، اور اگر عارضی ہو جیسے سواری کرنا، خدمت کرنا، دن میں کام کرے اور رات میں واپس کرے۔۔۔ راہن کے لیے باندی مرہونہ کے ساتھ کسی بھی طرح سفر کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اس کے آقا کے لیے اس کے حق رقبہ کا تعلق کی وجہ سے سفر کرنا جائز ہے۔ آپؒ نے فرمایا:

طرف ثانی مرتہن کی جانب ہے، اور وہ لزوم عقد کے بعد قبضہ کا حقدار ہے، اور اس کا قبضہ مذکورہ تفصیل کے علاوہ اس سے ختم کرنا جائز نہیں ہے اور پھر رات کو واپس کرنا لازم ہو، اگر ایسا غلام ہے کہ جو رات کو مزدوری کرتا ہے مثلاً چوکیدار ہے تو پھر دن کو واپس کرنا لازم ہے۔

راہن کا مرہونہ چیز میں مختلف عقود کے ساتھ تصرف کا حکم:

252۔ جہاں تک راہن کا مرہونہ چیز سے عقد کے ذریعے انتفاع کا تعلق ہے، اس میں وہ اختلاف ہے جو راہن کا رہونہ چیز سے انتفاع اور تصرف میں ہے۔ جیسے بیع، عاریت قرض اور اجارہ۔

احناف کا مذہب:

253۔ احناف راہن کے لیے مرہون میں اجارہ اور بیع کی اجازت نہیں دیتے، البتہ وہ مرتہن کو یہ اجازت دیتے ہیں کہ وہ راہن کو وہ چیز عاریت پر دے۔ ہدایہ میں ہے: "اور اگر مرتہن رہن راہن کو عاریت پر اس لیے دے کہ وہ اس سے خدمت لے ی اس کے لیے کوئی کام کرے اور اس نے قبضہ کر لیا تو وہ مرتہن کے ضمان سے نکل جائے گا کیونکہ عاریت اور رہن کے قبضہ میں منافاۃ ہے۔ اگر وہ راہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو قبضۂ مضمون کے فوت ہونے کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان نہیں آئے گا، اور مرتہن اس سے واپس لینے کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ رہن کا معاملہ باقی ہے، البتہ فی الحال ضمان اس پر نہیں آئے گا۔ آپ دیکھتے نہیں ہے کہ اگر راہن ہلاک ہو جائے مرتہین کو واپس کرنے سے پہلے تو اس صورت میں مرتہن تمام غرما زیادہ اس کا مستحق ہو گا۔ کیونکہ عاریت کا قبضہ لازم نہیں ہوتا، اور رہن پر ہر وقت ضمان لازم نہیں آتا۔ اس کی دلیل یہ کہ اگر رہن کا بچہ ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا اگرچہ وہ رہن کا حصہ ہوتا ہے۔۔۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کو عاریت دی تو بھی اس پر اس پر ضمان نہیں آئے گا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ ان میں سے ہر ایک کو رہن واپس لینے کا حق ہو گا کیونکہ ان میں ہر ایک کا اس میں احترامًا حق ہے۔ اس بر خلاف اگر اجارہ، بیع اور ہبہ مین کسی نے دوسرے کی اجازت سے کسی کو عاریت پر دی تو اس یہ رہن سے نکل جائے گا اور نئے عقد کے ساتھ ہی رہن میں داخل ہو گا ورنہ نہیں۔

لیکن فتاویٰ ہندیہ میں مذکور ہے:

مرہون کی بیع میں اختلاف ہے۔ عام فقہاء کے نزدیک اس کی بیع موقوف ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے۔ اسی طرح جواہر الاخلاطی میں بھی مذکور ہے۔ یہاں تک کہ اگر راہن دین ادا کی یا مرتہن نے اس کو بری کر دیا ہو یا اس پر رہن لوٹا دیا ہو یا اس نے اجازت دی اور وہ اس پر رضامند تھا تو بیع تمام ہو جائے گی، اس میں تجدید عقد کی ضرورت نہیں ہو گی۔ اسی طرح غیاثیہ میں بھی ہے۔ اور اگر مرتہن نے اس کی بیع کی اجازت نہیں دی اور مرتہن نے عدالت سے سپردگی کا مطالبہ کیا تو قاضی اس عقد کو فسخ کرے گا۔ اسی محیط میں بھی ہے۔۔۔ اور اگر مشتری کو خریدتے وقت یہ معلوم نہ ہو کہ یہ مرہون یا مستاجر چیز ہے تو اس کو خیار ہو گا اسی طرح ذخیرہ میں بھی ہے۔

اگر مرتہن نے راہن کو بیع کی اجازت دی ہو تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اس کی ثمن رہن بن کر مبیع کے قائم مقام ہو جائے گی، تنویر الابصار میں مذکور ہے کہ: راہن کا رہن کی بیع کرنا مرتہن کی جازت یا دین کی ادائیگی پر موقوف ہے اگر ان میں سے جو بھی پایا جائے گا تو بیع نافذ ہو گی اور اس کی ثمن رہن بن جائے گی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مرتہن نے اجازت کے دیتے وقت ثمن کا رہن بننے کی شرط لگائی ہو تو رہن بن جائے گا ورنہ نہیں۔۔۔ ظاہر الروایہ کی بات یہ بات صحیح ہے کہ ثمن کے ساتھ اس حق متعلق ہونے کی وجہ سے وہ رہن کا قائم مقام ہو جائے گا، اور یہ اس کے حق کا محل ہے کیونکہ اس کا حق اس کی مالیت کے ساتھ متعلق ہو جائے گا اور یہ اس کا بدل ہے جس کے ساتھ حق متعلق ہوا ہے، اور بدل اور مبدل کا ایک ہی حکم ہوتا ہے، اس لیے ثمن کا انتقال اس کی طرف واجب ہے۔۔۔ اور بیع پر رضامندی ابتداءً حق کے ساقط کرنے پر رضامندی نہیں ہے، اسی طرح امام زیلعیؒ نے بھی فرمایا ہے۔

مالکیہ کا مذہب:

254۔ مالکیہ کے ہاں کچھ تفصیل ہے جو یہاں بیان کی جاتی ہے:

اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر بیچ دیا تو بیع نافذ نہ ہو گی۔ ابن عبد البرؒ نے فرمایا: "جس نے رہن رکھا اور مرتہن نے اس پر قبضہ کر لیا تو اس سامان میں راہن کی بیع اور ہبہ مرتہن کی اجازت کے بغیر نافذ نہ ہوں گے۔"

پھر اگر مرتہن نے بیع کی اجازت دے دی تو اس کی چند درج ذیل صورتیں ہیں:

پہلی صورت: مرتہن نے راہن کو اس کی بیع کی مطلق اجازت دے دی، اور رہن سپرد بھی کر دیا اور راہن نے اسے بیچ دیا، تو یہ رہن سے دستبرداری ہے اور رہن باطل ہو جائے گا۔ اور دین بلا رہن باقی رہ جائے گا۔ اگر مرتہن نے یہ دعویٰ کیا کہ مرہون کے خراب ہونے کا ڈر تھا، اور اس نے راہن کو اس لیے اجازت دی کہ مرہونہ چیز خراب نہ ہو جائے اور اس کی ثمن اس کے پاس رہن کے طور پر رہے، یا راہن رہن کا اس کی قیمت کی صورت میں بدل لائے تو اس کا قول قبول نہ ہو گا، الا یہ کہ جب اس نے اجازت دینے وقت اس بات کی صراحت کی ہو۔ دردیرؒ نے بعض فقہاء کی جانب سے یہ یہ بات لکھی ہے کہ اس کا قول قبول کیا جائے گا، یعنی قسم کے ساتھ۔

دوسری صورت: مرتہن راہن کو بیع کی مطلقاً اجازت دے اور چیز اس کے حوالے کر دے، لیکن راہن نے اسے بیچا نہ ہو، اور مرتہن یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مرہون کو فساد سے بچانے کے لیے اجازت دی ہے، اور اس کا ارادہ یہ تھا کہ مرہون کی ثمن اس کے پاس رہن کے طور پر باقی رہے، یا راہن اس کا بدل لائے، تو اس بارے میں مالکیہ کے دو قول ہیں: پہلا قول: مرتہن کا پہلی صورت کی طرح قول قبول نہ

ہو گا، اور رہن باطل ہو گا۔ دوسرا قول: اس کا قول قسم کے ساتھ قبول ہو گا، لہٰذا رہن کی ثمن رہن کے طور پر رہے گی الا یہ کہ راہن اس کی قیمت سے اس کا بدل لائے۔ دسوقیؒ نے دونوں میں سے کسی قول کو ترجیح نہ دی بلکہ دونوں کو برابر فرمایا۔

تیسری صورت: مرتہن راہن کو بیع کی مطلقاً اجازت دے، لیکن مرہون اس کے سپرد نہ کرے، اور راہن اسے بیچ دے اور مرتہن دعویٰ کرے کہ اس نے مرہون کو بچانے کے لیے اجازت دی اور تاکہ اس کے پاس اس کے ثمن رہن رکھوائے، تو مرتہن سے اس بات کی قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھائے تو اس کا قول مقبول ہو گا، اور چیز کی ثمن اس کے پاس رہن ہو گی، الا یہ کہ جب راہن مرہون کا بدل لائے اس کی اس قیمت کے بدلے جو رہن کے دن تھی۔ اگر وہ قسم سے انکار کرے تو رہن باطل ہو گا۔

چوتھی صورت: مرتہن راہن کو بیع کی اجازت دے لیکن مرہون سپرد نہ کرے، اور راہن نے چیز ابھی تک بیچی بھی نہ ہو۔ دسوقیؒ نے یہ صورت ذکر نہیں کی۔ شاید اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں رہن شخصی کے استعمال میں مذکورہ اختلاف جاری ہو گا، لہٰذا بعض کے ہاں محض اجازت سے رہن باطل ہو جائے گا۔ اور بعض کے ہاں جس چیز کی اجازت راہن کو دی گئی وہ نافذ ہو جائے گی۔ دسوقیؒ نے ابی الحسنؒ سے جو دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کی بات نقل کی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اا گر چیز غیر منقولی تھی تو رہن باطل ہو گیا، اور اگر منقولی تھی تو مرتہن کو استحقاق ہے کہ اسے قضا کے ذریعے اپنے پاس باقی رکھے، اسی طرح مناسب ہے کہ اس کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہو جبکہ وہ دعویٰ کرے کہ اس نے بیع کی اجازت مرہون کو فساد سے بچانے کے لیے دی اور تاکہ اس کے پاس ثمن مرہون رہے، جیسا کہ تیسری صورت میں تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دردیرؒ نے فرمایا:

"(یا) یعنی رہن باطل ہو گا راہن کو اجازت دینے کی وجہ سے (بیع کی) مرہونہ چیز کی (اور اس کے حوالے کر دیا) رہن کو (ورنہ) مرتہن رہن کو سپرد کر دے (قسم اٹھائے) کہ اس نے رہن کو اس کی ثمن سے بچانے کے لیے اجازت دی یا اس لیے کہ کوئی متبادل درست مرہونہ چیز لائے، نہ کہ اس لیے کہ اس کا دین بلا رہن رہ جائے (اور ثمن باقی رہے گی) رہن کے طور پہ اس صورت میں دین کی مدت تک (اگر نہ لایا) راہن (پہلے جیسا رہن) اس قیمت کا جو اس کی رہن کے دن تھی نہ کہ بیچنے کے دن، اور اس کے غائب ہونے یا نہ غائب ہونے کی صورت میں۔"

دسوقیؒ نے اس کے تحت فرمایا:

"(دردیرؒ کا قول: یا بیع میں) اس کا عطف ہے ان کے قول میں وطی پر، یعنی رہن مرتہن کے راہن کو بیچنے کی اجازت کے ساتھ باطل ہو گیا، جبکہ راہن کو اس نے چیز حوالے کر دی ہو اور اس نے بیچ بھی دی ہو، اور دین بلا رہن باقی رہے گا۔ اور مرتہن یہ قول معتبر ہو گا: میں نے رہن کو اس کی ثمن کے ساتھ زندہ رکھنے کے لیے ہی اجازت دی تھی، نہ کہ اس لیے کہ راہن اس کی ثمن لے لے، جیسا کہ مدونہ میں آیا۔ ابن یونس نے بعض فقہاء سے اس کے قول کو قبول کرنے کا مذہب نقل کیا ہے۔ اگر اس نے رہن کی بیع کی اجازت دی اور اسے چیز سپرد کر دی اور راہن نے بیچی نہیں تو کیا رہن باطل ہو گا یا نہیں؟ اور مرتہن کا قول کہ اس کنے رہن کو بچانے کے لیے اجازت دی قبول کیا جائے گا یا نہیں؟ دونوں قول اس بارے میں برابر ہیں۔ اگر اس نے مرہونہ چیز بیچنے کی اجازت دی اور حوالگی نہ کی، یعنی راہن نے چیز بیچ دی اس حال میں کہ چیز مرتہن کے قبضے میں ہے، اور مرتہن نے کہا: میں نے اس کے بیچنے کی اجازت اسی لیے دی ہے کہ رہن کو اس کی ثمن کے ساتھ

باقی رکھوں نہ کہ اس لیے کہ راہن اس کی ثمن لے اڑے، اس سے اس قول پر قسم لی جائے گی اور ثمن مدت دین کے لیے رہن بن جائے گی، اگر راہن پہلے رہن کی اس قیمت والا رہن نہ لایا جو رہن کے دن اس کی تھی (دردیرؒ کا قول: اور اس نے رہن سپرد کر دیا) یعنی اگر مرتہن نے رہن کو مشتری کو سپرد کر دیا تو اس سے ضرر نہیں، جیسا کہ ہمارے شیخ کے حاشیہ میں ہے۔ (دردیرؒ کا قول: ورنہ مرتہن مشتری کو سپرد کر دے) یعنی راہن نے رہن بیچ دیا اور وہ مرتہن کے قبضے میں ہے، اس طور پر کہ راہن نے اس کے پیچھے سے لیا اور بیچ دیا (دردیرؒ کا قول: اسے قسم دی جائے گی) یعنی اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو رہن باطل ہو گا اور دین بلا رہن ہو گا۔ (دردیرؒ کا قول: رہن کی ثمن سے رہن کو باقی رکھنے کے لیے) یعنی رہن کے سڑنے یا کھائے جانے یا دیمک لگنے یا گھن لگنے کے خوف سے۔ (دردیرؒ کا قول: اس کے رہن کے دن کی قیمت کے بقدر نہ کہ بیع کے دن کی قیمت کے بقدر) یعنی بازار قیمت میں زیادتی یا کمی کے احتمال کی وجہ سے، اور کا ظاہر یہ ہے کہ رہن کے بدل کا پہلے رہن سے قیمت میں مماثلت ضروری ہے اگرچہ دین اقل ہو، رہن اپنے حال پر رہے گا، اس لیے کہ انہوں نے شروع میں اسی قیمت کے رہن پر عقد کیا۔"

255۔ مرتہن نے اگر مرہونہ چیز راہن کو عاریت پر دی یا راہن کی اجازت سے کسی اور کو عاریت پر دی تو اگر مرتہن جانتا ہے کہ عاریت پر دینا رہن باطل کر دیتا ہے تو رہن مطلقاً باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر عاریت میں مدت کی شرط نہ لگائی یا ایسی مدت کی شرط لگائی جو دین کی مدت سے پہلے ختم نہ ہو، تو رہن باطل ہو جائے گا، خواہ مرتہن کے علم میں یہ حکم ہو یا نہ ہو۔ یہی حکم اس صورت کے بارے میں ہے جب عاریت میں مدت کی شرط لگائی گئی (اگرچہ عرف کے حکم کی وجہ سے ہو) جو دین کی اجل سے پہلے گزر جائے، اور مرتہن جانتا ہو کہ عاریت رہن کو باطل کر دیتی ہے۔ بہر حال جب اسے علم نہ ہو اور اس نے اس کی قسم کھائی تو اس صورت میں (یعنی عاریت میں جب ایسی مدت کی شرط لگائی گئی جو دین کی اجل سے پہلے گزر جائے) تو یہ حکم ہے کہ مرہون اسے اپنی تحویل میں واپس لے، اس شرط کے ساتھ کہ مرہون راہن کے قبضے سے بیع یا اس کی مثل کی وجہ سے نکل نہ گئی ہو، یا غرماء اپنے دیون کا مطالبہ کرنے نہ آ گئے ہوں۔ اگر واپسی سے پہلے غرماء نے مطالبہ کر لیا تو مرتہن بھی ان کی مثل ہو گا۔

اور اگر مرتہن نے رہن کو راہن کے پاس اپنے اختیار سے ودیعت رکھوایا، اور دعویٰ کیا کہ وہ ودیعت سے رہن کے باطل ہونے کے بارے میں نہیں جانتا تھا اور اس پر قسم کھائی تو اس کے لیے ممکن ہے کہ رہن کے فوت ہونے یا غرماء کے مطالبے سے پہلے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے۔ دردیر اور دسوقی رحمہا اللہ کے درج ذیل کلام کا حاصل یہی ہے:

"اور رہن باطل ہو گیا جب مرتہن نے اسے راہن یا کسی اور کو اس کی اجازت سے عاریت پر دے دیا اور عاریت مطلق رکھی گئی یعنی کسی مدت میں واپسی کی شرط نہ لگائی گئی، اور نہ ہی اس کا عرف تھا، یا کسی ایسی مدت یا عمل کے ساتھ مقید نہ کیا جو اجل کی دین سے پہلے ہو رہا ہو، اور اگر عاریت کو مطلق نہ رکھا گیا بلکہ کسی مدت میں لوٹانے کی حقیقتاً یا حکماً شرط لگائی گئی، تو اسے راہن سے لینے کا اختیار ہے، یا رہن راہن کے پاس مرتہن کے اختیار سے لوٹا ودیعت کی یا اس کی مثل کی حیثیت سے، تو اسے اس بات پر قسم کھانے کے بعد کہ وہ رہن کے ختم ہونے کے بارے میں لاعلم تھا اسے چیز واپس لینے کا اختیار ہے۔ یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہو گئی جو اس نے کہی۔ ہاں اگر مرہونہ چیز مرتہن کے لینے سے پہلے فوت ہو گئی، یعنی مالک جو کہ راہن ہے وہ اس چیز کو آزاد کر کے یا مکاتب بنا کے یا ام ولد بنا کے یا روک کے یا مدبر بنا کے یا بیچ کے یا

غرماء کے کھڑے ہونے کی وجہ سے مرتہن کی پہنچ سے دور کر دے، تو تب مرتہن کو لینے کا اختیار نہیں۔ اور راہن دین کو غرماء کے نہ کھڑے ہونے کی صورت میں جلد ادا کرے اور اگر وہ مطالبہ کرنے لگے، تو وہ بھی غرماء کی مثل ہے، جیسا کہ یہی حکم راہن کی موت کا ہے۔"

دسوقیؒ نے فرمایا:

"(دردیرؒ کا قول: اور اس عاریت کی وجہ سے جو مطلق رکھی گئی) یعنی اس لیے کہ یہ رہن رکھنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے اپنے رہن کے حق کو ساقط کر دیا۔ (دردیرؒ کا قول: یا کسی اور دیا راہن کی اجازت سے) یعنی اگرچہ یہ غیر اس کی جانب سے نہ ہو، اس لیے کہ اس کی اجازت گویا کہ اس کے قبضہ کار فرما ہونے کی طرح ہے۔ (دردیرؒ کا قول: یعنی مدت تک واپسی کی شرط نہ لگائی گئی) یعنی دین کی مدت تک، اور دردیرؒ کا قول: اس کا عرف بھی نہ تھا، یعنی دین کی اجل گزرنے سے پہلے لوٹانے کا عرف بھی نہ تھا، (دردیرؒ کا قول: بلکہ عاریت اس شرط کے ساتھ دی کہ وہ اسے واپس کرے گا) یعنی مرتہن کو، اور دردیرؒ کا قول: مدت میں یعنی دین کی مدت میں، جو عاریت کو لوٹانے کے متعلق ہے، اور دردیرؒ کا قول: حقیقتاً یا حکماً لوٹانے کی شرط میں تعمیم ہے۔ شرط حقیقی گویا کہ مرتہن کہے مستعیر سے: یہ جانور لے، اپنی حاجت اس سے پوری کرو اور واپس کر دو، اور اس کی حاجت دین کی مدت ختم ہونے سے پہلے پوری ہو جائے گی یا مدت تک پوری ہو گی۔ شرط حکمی یہ ہے کہ کسی ایسے عرصے کے ساتھ مقید یا عمل کے ساتھ مقید کیا کہ جو دین کی اجل سے پہلے پورا ہو جائے گا۔ دردیرؒ کا قول: اسے اختیار ہے، یعنی مرتہن کو لینے کا، یعنی رہن کا راہن سے، اگر مستعیر راہن ہے، یا اجنبی سے اگر مستعیر راہن کی اجازت کے ساتھ اجنبی ہے۔ (دردیرؒ کا قول: یا لوٹ آیا اختیار کے ساتھ) یعنی عاریت کے بغیر، تو مقابلہ درست ہو گا اور وہ اشکال دور ہو گیا جو کیا جاتا ہے کہ: عاریت میں بھی اختیار کے ساتھ لوٹانا تھا تو مقابلہ درست نہ ہوا (دردیرؒ کا قول: اور اس کی مثل) یعنی جیسے اجارہ جس کی مدت دین کی مدت سے پہلے گزر جائے گی (دردیرؒ کا قول: الا یہ کہ وہ چیز فوت ہو جائے) یعنی مرہونہ چیز جب مرتہن سے راہن کے پاس اختیار سے لوٹی یا عاریت مقیدہ سے، تو مرتہن کو لینے کا اختیار ہے جب تک کہ راہن کے پاس رہن فوت نہ ہو جائے قبل اس کے کہ راہن اسے لے لے آزاد کر کے۔"

256۔ بہر حال اگر راہن نے مرہون کو مرتہن سے کرائے پر لے لیا، تو مرتہن کی تحویل باطل ہو گئی، کیونکہ مرہون مرتہن کے اختیار سے راہن کے پاس لوٹ آئی، لیکن اگر اجارہ کی وہ مدت شرط لگائی گئی جو دین کی اجل سے پہلے گزر جائے تو مرتہن کو مرہون کے اپنی تحویل میں لینے کا اختیار ہے اگر وہ اس بات سے لاعلم تھا کہ راہن کو اجارہ پر دینا رہن باطل کر دیتا ہے، اور وہ اس پر قسم کھائے، اور اس شرط کے ساتھ کہ مرہون راہن کے قبضے سے بیع اور اس کی مثل سے نکل نہ گئی ہو، یا غرماء نے اس کا مطالبہ نہ کر دیا ہو۔ جیسا کہ اس بات کا بیان عاریت کے حکم میں دردیر اور دسوقی رحمہا اللہ کے کلام میں گزر گیا۔ اور مدونہ میں ہے:

"میں نے کہا: کیا کسی آدمی کے لیے جائز ہے کہ وہ رہن رکھے اور اس پہ قبضہ کر لے، پھر اسے راہن کے ہاتھ میں دے دے، فرمایا: مالکؒ کے ہاں یہ جائز نہیں اس لیے کہ جب راہن کو مرتہن نے ودیعت یا اجرت کی حیثیت سے رہن واپس کر دیا یا کسی اور وجہ سے یہاں تک کہ راہن کی تحویل میں وہ آ گیا تو وہ رہن سے نکل گیا۔"

ابن عرفہؒ نے فرمایا: "راہن کی تحویل میں اپنے اختیار سے رہن کو لوٹانا مرتہن کی تحویل کو باطل کر دیتا ہے۔"

مرہون کو کسی تیسرے شخص کو کرائے پر دینے کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: مرتہن یہ شرط لگائے کہ آمدن اس کے پاس مرہون رہے گی، لہٰذا مرتہن کے لیے ممکن ہے کہ کرائے کا عقد منعقد کرنے کی ولایت رکھے، اور اجرت پر قبضہ کرے تا کہ وہ رہن بن جائے اپنی اصل چیز کے ساتھ، اور راہن کے لیے بھی کرایہ داری کے عقد کی ولایت جائز ہے مرتہن کی اجازت سے، اور مرتہن اجرت پر راہن کی نیابت میں قبضہ کرے تا کہ وہ مرہونہ چیز کے ساتھ رہن بن جائے۔

دوسری صورت: مرتہن یہ شرط نہ لگائے۔ تو مرتہن کے لیے جائز ہے کہ عقد کرایہ داری کو منعقد کرنے کا ولی ہو اور اجرت پر راہن کی نیابت میں قبضہ کرے اور اجرت اپنی اصل کے ساتھ رہن بن جائے۔ اور یہ جائے نہیں کہ راہن کرایہ داری کے وقد کا ولی بنے، اس لیے کہ راہن اگر عقد کرنے کا ولی بن جائے اور مرتہن نے اس بات کی شرط نہ لگائی کہ اجرت اپنی اصل کے ساتھ رہن بنے گی، تو راہن ہی اجرت پر قبضہ کرے گا اپنی ذات کے لیے۔ تو رہن سے وہی نفع اٹھائے گا اور راہن کا مرہون سے نفع اٹھانا مرتہن کی تحویل باطل کر دیتا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ ابن رشد الجدؒ نے فرمایا:

"مصنفؒ کا قول: مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن اور اس کے اس رہن کے استعمال کے درمیان حائل ہو، جس رہن کی آمدن ہو۔ اس کا معنی یہ ہے کہ مرتہن کے لیے اختیار نہیں کہ وہ راہن اور رہن کے اجرت پر دینے کے معاملے میں حائل ہو جبکہ وہ رہن اجرت پر دیا جاسکتا ہو یا اس کے اور کرائے پر دینے کے درمیان حائل ہو جب وہ اسی چیز ہو جسے کرائے پر دیا جاسکتا ہو۔ مرہونہ چیز کا راہن کا استعمال کرنا اس طرح کہ غلام سے خدمت لے، یا کپڑے کو پہنے یا سواری پر سوار ہو اور اس سے ملتی جلتی چیزیں، تو مرتہن کو اسے روکنے کا اختیار ہے، اس لیے کہ اگر وہ اس کی اجازت دے تو اس میں چیز کا رہن سے نکلنا ہے۔۔۔۔ اور جو بات میں اس کی تفسیر میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اگر آمدن راہن کو ملے، مرتہن نے اس کی شرط نہیں لگائی ہو، مرتہن کرائے داری کے عقد کا ولی ہوگا، اور راہن کے لیے ولی بننا جائز نہیں، اس لیے کہ جب وہ کراء کا ولی بن گیا مرتہن کی اجازت سے، اور آمدن بھی لی تو وہ رہن سے نفع اٹھانے والا بن گیا۔ اور مرتہن کا قبضہ ختم ہو گیا اور یہ مدونہ میں مالکؒ کے قول کی عبارت ہے: جب مرتہن نے راہن کو اجازت دی کہ وہ گھر کرائے پر دے تو وہ رہن سے نکل گیا، اس کا معنی میرے نزدیک یہ ہے کہ جب اس نے کرائے پر دینے کی اجازت دی اور یہ کہ اجرت بھی راہن لے۔ اسی پر محمول کیا جائے گا مصنفؒ کا دوسرے مسئلہ میں یہ قول: مرتہن ہی اس کا معاملہ کرے گا، راہن کو اس کا اختیار نہیں، اگرچہ آمدن مرتہن کی شرط سے رہن بنے۔ اسی تاویل پر راہن عقد کراء واجارہ کا ولی مرتہن کی اجازت سے بنے گا، اسی تاویل پر اس کا قول محمول کیا جائے گا جو شروع کلام میں ہے: راہن کے لیے جائز نہیں کہ وہ یہ کرے مگر مرتہن کی اجازت اور اس کے علم کے بغیر۔ اس سے یہ بات حاصل ہوتی ہے کہ راہن کے لیے عقد کراء اور اجارہ کا ولی بننا مرتہن کی اجازت کے بغیر درست نہیں۔ اور جائز ہے کہ راہن مرتہن کی اجازت کے ساتھ عقد کی ولایت رکھے اگر آمدن اپنی اصل کے ساتھ رہن بنے۔ اور اگر رہن آمدن نہ بنے تو جائز نہیں۔ بہر حال مرتہن کی راہن کی اجازت کے بغیر عقد کراء کی ولایت میں اختلاف ہے۔"

پھر اگر مرہون ایسا ہے جو کرایہ پر دیا جاسکے، یعنی اس سے آمدن حاصل ہو سکتی ہو تو ابن ماجشونؒ کا مذہب یہ ہے کہ مرتہن لے لیے ضروری ہے کہ وہ اسے کرائے پر دے اور راہن کی نیابت میں کرائے پر قبضہ کرے تا کہ وہ بھی اپنی اصل کے ساتھ رہن بنے، اگرچہ راہن نے اسے اس کی صراحتاً اجازت نہ دی ہو۔ اور اگر اس نے کرائے پر نہ دیا تو اس کے منافع معطل ہونے کا، مرتہن ضامن ہوگا، اگر راہن کو یہ علم

نہیں کہ مرتہن نے اسے معطل چھوڑ رکھا ہے۔ اگر اسے علم ہے، اور اس معطل چھوڑنے پر اس نے نکیر نہ کی تو بالاتفاق مرتہن ضامن نہ ہو گا۔ اصبغ نے فرمایا: "مرتہن کسی حال میں تعطیل پر ضامن نہ ہو گا۔"

ابن عرفہؒ نے فرمایا:

"ابن حبیب نے ابن ماجشون سے روایت کیا: اگر مرتہن نے وہ چیز کرائے پر نہ دی جو کرائے پر دی جا سکتی تھی جیسے کہ گھر یا غلام، یہاں تک کہ دین کی مدت حال ہو گئی، تو وہ اس کے کرائے کا ضامن ہو گا۔ اصبغ کے ہاں: اس پر کوئی چٹی نہیں، اسی طرح کرائے کا وکیل جو اسے معطل چھوڑ دے، اس پر بھی چٹی نہیں۔"

مازریؒ نے فرمایا:

"کیا اس میں عقد رہن شامل ہو گا (یعنی عقد رہن کو) عقد اجارہ میں راہن کی مرتہن کو اجازت کو، اس لیے کہ عام طور پر راہن اس بات کو ناپسند کرے گا کہ اس کی زمین معطل رہے اور اپنے غلام سے کمائی کروانے پر۔۔۔۔ یا رہن کا عقد اسے شامل نہ ہو گا، اصل یہ ہے کہ رہن کے منافع راہن کی ملک میں باقی رہیں، اور جس کی ملک ہو تو اس کے غیر کا عقد اس کی اجازت کے بغیر اس کی ملک میں نافذ نہ ہو گا۔۔۔۔ اگر ہم کہیں: ایسا کرنا اس کے لیے راہن کی اجازت اور اسے اطلاع دیے بغیر ممکن ہے، اور راہن اسے خالی پڑا دیکھتا رہتا تھا، اور اس نے اس پر نکیر نہ کی یہاں تک کہ وہ گویا رہن کے معطل ہونے پر راضی ہے، تو مرتہن ان دیگر لوگوں سے سے اس چیز کے ضامن نہ ہونے میں مختلف نہ ہو گا جو زمین آمدن سے معطل رہی۔ اور اگر راہن کو اس کا علم نہیں، اور گھر جو رہن پر ہے ایسا ہے جو عام طور پر معطل نہیں رہتا، تو مذہب میں دو قول ہیں: عبد الملک نے فرمایا: مرتہن معطل شدہ منافع کا ضامن ہو گا۔ اصبغ نے فرمایا: وہ ضامن نہ ہو گا، جیسا کہ اس نے زمین کرائے پر دینے کا وکیل بنایا، اور اس نے ایسا نہ کیا، تو وکیل ضامن نہ ہو گا۔"

شافعیہ کا مذہب:

257۔ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ راہن کے لیے ہر ایسا تصرف ممنوع ہے جو ملک کو زائل کرے، جیسے کہ بیع اور ھبہ، اور اسی طرح ہر ایسا تصرف ممنوع ہو گا جو مرتہن کے لیے رہن کے مقصود میں رکاوٹ بنے۔ وہ یہ کہ مرتہن اسے اپنے علاوہ کسی کے پاس رہن رکھے، جیسا کہ ہر اس تصرف سے راہن ممنوع ہو گا، جو مرہون کی قیمت کم کرے یا اس کی رغبت کم کرے، لہٰذا مرہونہ باندی کی تزویج ممنوع ہو گی، کیونکہ اس میں اس کی قیمت میں کمی ہے، اور اس کی رغبت میں کمی ہو گی۔ نوویؒ نے فرمایا:

"پہلی بات: راہن کی جانب میں، راہن کے لیے ہر ایسا تصرف ممنوع ہے جو ملک زائل کر دے یا چیز کو نقل کر دے، جیسے کہ بیع اور ہبہ اور ان کی مثل اور تصرف، اور وہ تصرف جو مرتہن کے مقصود میں مزاحم ہو، اور وہ کسی اور کے پاس رہن رکھنا ہے، اور ہر ایسا تصرف، جو مرہون میں کمی لائے، یا اس میں رغبت کم کرے، جیسا کہ باندی کا نکاح کرنا، میں نے کہا: اگر اس نے مخالفت کی، اور غلام یا باندی مرہون کا نکاح کروا دیا تو نکاح باطل ہے، قاضی ابو الطیب، نے اس کی صراحت کی، اس لیے کہ اس کی راہن کے لیے ممانعت ہے، بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔"

258۔ لیکن راہن کے لیے مرہون کو کسی فریق ثالث کو اجارہ پر دینا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ مدت اجارہ دین کے حلول سے پہلے ختم ہو جائے گی۔ اور اگر مدت حلول دین سے لمبی ہو گئی یا دین حال تھا تو راہن کا اجارہ کسی تیسرے کو جائز نہ ہو گا، اور اگر اس نے عقد کیا تو باطل

ہو گا۔ امام نوویؒ نے فرمایا: اگر دین حال یا ایسا مؤجل ہے جو مدت اجارہ سے پہلے حال ہو جائے گا تو شافعیہ کے مذہب پر اجارہ باطل ہو گا، اسی بات کو جمہور نے قطعی قرار دیا۔۔۔ اور اگر مدت دین مدت اجارہ کے بعد ہو رہی ہو یا اس کے ساتھ ہو رہی ہو تو یقینی طور پر درست ہو گا۔

259۔ اسی طرح راہن کے لیے مرہون کو مرتہن ہی کو اجارہ پر دینا درست ہے، اور رہن نافذ ہو جائے گا۔ نوویؒ نے فرمایا: "یہ تمام کلام اس صورت کے متعلق ہے جب غیر مرتہن کو رہن رکھوایا۔ اگر مرتہن کو ہی رہن رکھوایا، تو یہ جائز ہے، اور رہن باطل نہ ہو گا۔۔۔۔ اور جو بات ہم نے ذکر کی کہ راہن کے لیے بیع اور تمام تصرفات ممنوع ہیں، ان تصرفات کے باطل ہونے کا، یہ نیا مشہور قول ہے۔"

نوویؒ نے یہ بھی فرمایا: "وہ تصرفات جو مرتہن کے حق کی وجہ سے راہن کے لیے ممنوع ہیں، جب مرتہن اس کی اجازت دے دے تو وہ نافذ ہو جائیں گے۔۔۔۔ یا مرتہن کی اجازت کے ساتھ بیع کی تو بیع نافذ اور رہن باطل ہو جائے گا۔"

260۔ راہن کا کسی کو مرہونہ چیز عاریہ پر دینے کا تصرف راجح مذہب کے مطابق مطلقاً جائز ہے، جبکہ مستعیر عادل ہے۔ امام نوویؒ نے فرمایا: "پھر اگر یہ منافع کسی عادل آدمی کو عاریہ پر دینے کے ذریعے وصول کر لیے گئے، یا سابقہ شرط کے ساتھ اجارہ پر دینے کے ساتھ، تو راہن کو یہ اختیار ہے، اگر وہ خود وہ منافع وصول کرنا چاہے، تو شافعیؒ نے "ام" میں فرمایا: اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔ قدیم قول میں اسے ممنوع قرار دیا۔ پہلے قول کو محمول کرنے والوں نے ایسے آدمی کو عاریت پر دینے پر محمول کیا جو باعتماد ہے، اس سے انکار کا امن ہو، اور دوسر قول غیر ثقہ پر محمول کیا گیا۔ دوسروں نے کہا: یہ دونوں قول مطلق ہیں، اور یہی اصح ہے، میں کہتا ہوں: مذہب یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔ واللہ اعلم"

حنابلہ کا مذہب:

261۔ ابن قدامہؒ نے فرمایا: "اگر راہن نے آزاد کرنے کے علاوہ کوئی تصرف کی اجیسے بیع، اجارہ، ہبہ اور وقف اور رہن وغیرہ تو اس کا تصرف باطل ہے۔۔۔ اگر مرتہن نے اس کی اجازت دے دی تو تصرف درست ہوا لیکن رہن باطل ہے۔"

رہن سے کسی تیسرے کو کرائے یا اس کے منافع وصول کرنے کی صورت میں انتفاع کے بارے میں حنابلہ کے ہاں کئی اقوال ہیں، چنانچہ خرقی اور ابی خطاب کے ہاں: یہ بات جائز ہے کہ مرتہن راہن کے ساتھ مرہون کے عقد اجارہ پر اتفاق کر لے، اور اجرت رہن ہو گی۔ اسی طرح ان کے لیے جائز ہے کہ کہ مرہون کے عاریت کے دینے پر اتفاق کریں، اور متاجر اور مستعیر مرہون پر قبضہ کرنے کے سلسلے میں مرتہن کے نائب تصور کیے جائیں گے۔ ابو بکر نے فرمایا: رہن کا اجارہ جائز نہیں، خواہ اس پر راہن اور مرتہن اتفاق کر لیں، اس لیے کہ رہن کا مقصود فوت ہو جائے گا، اور وہ مرہون کا مرتہن یا اس کے نائب کے پاس رکنا ہے۔ ابن ابی موسیٰ نے فرمایا: مرتہن کے لیے مرہون کو راہن کی اجازت سے کرائے اور عاریت پر دینا درست ہے، اور اس سے چیز رہن ہونے سے نہیں نکلے گی۔ اور اسی طرح دو میں سے ایک صورت میں چیز رہن ہونے سے نہیں نکلتی جب راہن نے اسے مرتہن کی اجازت سے کرائے یا عاریت پر دے دی،، اور دوسری صورت میں مرہونہ چیز رہن ہونے سے نکل جائے گی۔ اس لیے کہ مستاجر انتفاع میں راہن کے قائم مقام ہو جائے گا۔ راہن کے شخصی طور پر مرہونہ چیز سے انتفاع سے چیز رہن ہونے سے نکل جائے گی، جیسا کہ بات گزر چکی۔ اسی طرح چیز رہن ہونے سے نکل جائے گی جب راہن کے نائب نے شخصی طور پر فائدہ اٹھایا، ابن قدامہؒ نے کافی میں فرمایا:

"راہن کو رہن میں تصرف کا اختیار نہیں، نہ خدمت کروانے کی صورت میں نہ رہائش اختیار کرنے، نہ اجارہ پر دینے نہ عاریہ پر دینے اور نہ اس کے علاوہ کسی چیز کے ساتھ مرتہن کی رضا کے بغیر راہن تصرف کا مالک ہے، نہ ہی مرتہن اس کا اختیار رکھتا ہے راہن کی اجازت کے بغیر۔ اگر وہ دنوں تصرف پر متفق نہیں تو رہن کے منافع مرتہن کے قبضے میں معطل ہو کر ضائع ہو جائیں گے، یہاں تک کہ راہن رہن چھڑوائے۔ اس لیے کہ رہن حق کی وصولی کے لیے روکی گئی چیز ہوتی ہے، لہٰذا اس مبیع کے مشابہ ہوگئی جسے ثمن کے حصول کے لیے روکا گیا ہو۔ اور اگر وہ دونوں اجارہ یا عاریت پر دینے پر متفق ہو جاتے ہیں، تو یہ خرقی اور ابی الخطاب رحمہما اللہ کے قول کے مطابق جائز ہے۔ اس لیے کہ مستاجز اور مستعیر حفاظت کے سلسلے میں مرتہن کے قبضے کے نائب ہیں، لہٰذا یہ جائز ہو گا۔ جیسا کہ اگر اس نے رہن عادل آدمی کے قبضے میں رکھوا دیا۔ رہن کے منافع معطل کرنے میں کوئی فائدہ بھی نہیں، اس لیے کہ یہ مال کو ضائع کرنا ہے جس سے نبی ﷺ نے منع فرمایا۔ ابو بکرؒ نے فرمایا: مرہونہ چیز کا اجارہ پر دینا جائز نہیں۔ اگر راہن اور مرتہن نے ایسا کیا تو رہن باطل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ رہن مرہونہ چیز کے مرتہن یا اس کے نائب کے پاس محبوس رہنے کا تقاضا کرتا ہے۔ اور جب کوئی اور عقد وجود میں آیا تو وہ اس محبوس ہونے کے زائل ہونے کا تقاضا کرے گا، اور رہن باطل ہو جائے گا۔ ابن ابی موسیٰؒ نے فرمایا: اگر مرتہن نے اسے راہن کی اجازت سے اجارہ یا اعارہ پر دے دیا تو یہ جائز ہے۔ اور اگر ایسا راہن نے مرتہن کی اجازت سے کیا تو ایک صورت میں تو درست ہو گا، لیکن دوسری صورت میں وہ رہن سے نکل جائے گا۔ اس لیے کہ مستاجر راہن کے قائم مقام ہے، تو ایسا ہی ہو گیا کہ جیسے راہن اس مکان میں رہ رہا ہے۔"

مصنف رحمہ اللہ نے "المغنی" میں فرمایا:

"اگر وہ دونوں رہن کے اجارہ پر متفق ہوں یا اس کے اعارہ پر تو یہ جائز ہے۔ یہ خرقیؒ کے کلام کا ظاہر ہے، اس لیے کہ اس نے گھر کی اور غلام کی خدمت کی آمدن کو رہن رکھ دیا، اور اگر ان کے منافع معطل کر دیے جائیں تو دونوں کو ہی آمدن نہیں ملے گی۔"

راہن کا مرہونہ چیز کسی دوسرے آدمی کے پاس رہن رکھوانا:

262۔ راہن کے لیے مرہونہ چیز کسی اور غیر مرتہن کے پاس رہن رکھوانا جائز نہیں ہے، اگر اس نے مرتہن کی اجازت کے بغیر کسی کو رہن کے طور پر دیا تو یہ ناجائز تصرف ہے۔ واقعات المفتین میں میرے شیخ نے لکھا ہے: مرتہن اول کو سپرد کرنے کے بعد کسی اور کے پاس مرہونہ چیز رہن رکھوانا، اور اس کی اجازت کے بغیر اٹھا کر مرتہن ثانی کے حوالے کرنے سے ان کے درمیان رہن کا معاملہ منعقد نہیں ہو گا اگرچہ وہ مرتہن اور کو دین کی ادائیگی بھی کرے تو بھی دوسرے کو اس پر قبضہ کرنا جائز نہیں ہو گا۔

البتہ اگر راہن نے مرتہن کی اجازت سے کسی دوسرے کو رہن کے طور پر دیا تو رہن اول باطل ہو جائے گا اور دوسرا صحیح ہو جائے گا۔ جیسا کہ شرح المجلہ الاحکام العدلیہ کے لمادہ نمبر 744 میں مذکور ہے, اگر اس نے رہن ثانی کو فسخ کر دیا تو وہ نئے عقد اور نئے قبضے کے ساتھ ہی رہن اول بنے گا۔ اگر راہن دوسری بار مرتہن اول کے پاس رہن رکھوانے کے بعد مر جائے تو ان کے درمیان رہن جدید منعقد نہ ہونے کی وجہ سے اس کا حق اس میں دوسرے غرماء کے برابر ہو گا۔

263۔ شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے ہاں بھی یہ حکم ہے کہ رہن ثانی مرتہن اول کی اجازت کے منعقد نہیں ہو گا۔ اگر اس نے اس کی اجازت دی تو رہن اول باطل ہو جائے گا۔

264۔مالکیہؒ کے ہاں ایسا کرنا جائز ہے بشر ط یہ کہ مرہون مرتہن اول کے دین سے زیادہ قیمت کا ہو تو یہ دوسرے کے دین کے بدلے ہو جائے گا۔ علامہ دردیرؒ نے فرمایا :

راہن کے لیے مرتہن اول کی اجازت سے رہن کا زیادہ حصہ یعنی مشاع میں سے باقی حصہ کسی دوسرے دین کے بدلے رکھوا سکتا ہے، اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہو گا، اور مرتہن اول ثانی کے لیے اس کو قبضہ کرے گا اور وہ امین ہو گا، اس وجہ سے اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا یعنی اگر اس نے بلابینہ اور کوتاہی اس کے ضیاع کا دعویٰ کرے تو وہ ضامن نہیں ہو گا الا یہ اس کو خاص کیا جائے۔ اگر ان میں سے ایک نے دوسرے سے پہلے دین کی ادائیگی کی تو رہن دونوں کے درمیان تقسیم ہو گا اور یکے بعد دیگرے ان ادا کیا جائے گا تا کہ اگر مدیون دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو وہ اس سے اپنا حق حاصل کرے، بشرط یہ بلاضرر اس کی تقسیم ممکن ہو یا ممکن بنادیا جائے گا، تو پورا رہن بیچ دیا جائے گا اور اس دونوں دین اس سے ادا کیے جائیں گے۔

265۔ یہ اس صورت میں ہے کہ جب مرہوہن کی قیمت پہلے قرض سے زیادہ ہو تو زائد رقم دوسرے کے قرض کے لیے رہن بن جاتی ہے۔ مثبت قوانین نے اس تصویر کا ذکر کیا، اور میں نے اس صورت پر فقہاء کی تصریح نہیں دیکھی کہ دین اول کی ادائیگی کے بعد مرہون میں زیادتی نہ ہو۔اور جدید قوانین نے اس صورت کو ذکر کیا ہے اور اس میں اس کی اجازت دی گئی ہے کہ ایک معین چیز کو یکے بعد دیگرے مختلف قرض دہندگان کی طرف سے رہن رکھوایا جاسکتا ہے، اور ان کے درمیان یہ ترتیب ہو گی کہ پہلے رہن والے کو دوسرے پر ترجیح ہو گی اور دوسرے کو تیسرے پر ترجیح ہو گی، اسی طرح چلتی جائے گی۔ انگریزی قوانین نے "ٹرانسفر آف 1882 پراپرٹی ایکٹ کے آرٹیکل 94" میں اور فرانسیسی قانون نے بھی اس کے جواز کا قول کیا ہے۔ڈاکٹر عبد الرزاق السنہوری نے القانون المدنی کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: "اگر مرہونہ چیز زمین ہو اور اس کے مقابلے میں کئی دائنین اور مرتہن ہوں، اور ان میں سے ہر ایک اس پر ملکیتی رہن حاصل کرے گا اور گروی رکھنے والے کو ترجیح دی جائی گی۔ قرض دہندہ جو اپنے حق اور جائیداد کی ملکیت کے اندراج میں دوسرے رہن قرض دہندگان سے پہلے ہے، قرض دہندہ کو ترجیح دیتا ہے۔ اگر ان میں سے کچھ دائن ملکیت کا حق رکھتے ہوں اور بعض عینی حق کا مالک ہوں تو ملکیتی نہ ہوں یعنی رہن رسمی، خاص حق، یا خاص زمین کی امتیازی حق، تو اس صورت میں پہلے دائن کو ترجیح ہو گی دوسرے پر پس اگر وہ ملکیتی دائن و مرتہن ہو تو بھی واجب ہو گا کہ زمین کی ملکیت اس کی طرف منتقل کیا جائے۔

266۔ میں نے فقہ اسلامی میں ایک ہی عین پر کئی سارے دیون اور رہنوں کے مرتب ہونے کا حکم نہیں پایا، لیکن اگر پہلے رہن رکھنے والے کی رضامندی سے دوسرے رہن کا یا سب لوگ رہن میں شریک ہوں اور اس کے انتظامات پر اتفاق کیا جائے تو تو اس میں کوئی شرعی رکاوٹ نہیں ہے۔ لیکن انسان کے بنائے ہوئے قوانین سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ پہلے رہن رکھنے والے کی رضامندی سے یا سب کی رضامندی سے انتظام کی اجازت کو محدود نہیں کرتے۔ جس کو اس انتظام سے نقصان پہنچ سکتا ہے، اور اس لیے رہن سے متعلق قانونی معیار نے رضامندی کی شرط پر اس کی اجازت دی ہے، یہ کہ راہن ایک سے زیادہ مرتہن کے پاس رہن رکھوائے۔ اگر تمام رہون ایک درجہ کے ہوں تو اس میں تمام فریقین کا متفق ہونا ضروری ہے، اور مرہونہ چیز ان کے قرضوں کے تناسب کے مطابق ان کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ اور اگر اس کا انتظام اس طرح کیا گیا ہو کہ بعد والا راہن اپنا قرض چھڑانے کا اس وقت تک حقدار نہیں ہو گا جب تک پہلے کا حق ادا کیا جائے تو اس میں صرف لاحق مرتہن کی رضامندی شرط ہو گی۔

رہن کے استعمال کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے اقوال کا خلاصہ:

267۔ ہمارے پچھلے مطالعہ کا درج ذیل خلاصہ کیا جا سکتا ہے :

1۔ احناف، مالکیہ اور حنابلہ رحمہم اللہ کے نزدیک راہن کا رہن سے انتفاع کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں شرط ہے کہ رہن رکھنے والے کے پاس رہن رکھا ہوا ہے۔ شافعیہؒ نے اس کی اجازت دی ہے اور ان کے ہاں راہن کے فائدے کے لیے مرتہن کا قبضہ ہٹانے کی اجازت ہے، بشرطیکہ مرتہن کا قبضہ ہٹائے بغیر انتفاع ممکن ہو، ان کے ہاں رہن پر ہمیشہ کے لیے مرتہن کا قبضہ ہونا شرط نہیں ہے۔

2۔ اسی طرح راہن کے لیے احنافؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک رہن رکھی ہوئی چیز سے کسی بھی تصرف مثلاً بیع، اجارہ، اعارہ کے ذریعے انتفاع جائز نہیں ہے، البتہ مالکیہؒ کے ہاں یہ جائز ہے کہ وہ رہن پر عقد اجارہ کرے، جب تک وہ کرایہ وصول نہیں کرتا۔ جہاں تک شافعیہؒ کا تعلق ہے تو وہ ملکیت کی منتقلی جیسے بیع اور ہبہ کی اجازت نہیں دیتے، لیکن وہ راہن کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ رہن والے حصے کو عدل، قرض، یا خود راہن کو یا کسی تیسرے فریق کو کرایہ پر دے۔ اور اس کے لیے اسے رہن رکھنے والے کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ جہاں تک حنابلہؒ کا تعلق ہے، ان میں سے علامہ الخرقی اور ابو الخطابؒ نے کہا ہے: راہن کے لیے مرتہن کی اجازت سے مرہونہ چیز کسی تیسرے فریق کو اجارہ یا قرض دینا جائز ہے۔

3۔ راہن کے لیے جائز نہیں کہ وہ مرتہن کے علاوہ کسی اور کے پاس رہن رکھوائے۔ اور اگر اس نے مرتہن کی اجازت سے رہن رکھا تو پہلا رہن باطل ہو جائے گا۔ یہ احنافؒ، شافعیہؒ اور حنابلہؒ کا بھی قول ہے۔ جہاں تک مالکیہؒ کا تعلق ہے تو راہن کے لیے جائز ہے کہ وہ مرتہن اول کی رضامندی سے اسے مرتہن ثانی کے پاس گروی رکھے اگر گروی کی قیمت پہلے قرض سے زیادہ ہو تو اضافہ مرتہن ثانی کا ہو گا، اگرچہ تمام مرہون مرتہن اول کی ملکیت میں رہے۔

راہن یا مرتہن کا اپنے حقوق کسی تیسرے کو فروخت کرنا:

268۔ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ راہن کے لیے مرتہن کی اجازت کے بغیر کسی تیسرے فریق کو مرہونہ چیز کی فروخت جائز نہیں ہے۔ اور اگر مرتہن اجازت دے تو رہن باطل ہو جاتا ہے، لیکن جدید قوانین راہن کو تیسرے فریق کو رہن بیچنے کی اجازت دیتے ہیں، اوراس میں مشتری کو مرتہن کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کے لیے دین ادا کر کے رہن چھڑانا جائز ہے۔ اس پر انگریزی اور فرانسیسی قانون کا اتفاق ہے، ڈاکٹر عبد الرزاق السنہوری نے مصری قانون کے ابتدائی مسودے کی وضاحتی یادداشت کا حوالہ دیتے ہوئے ذکر کیا ہے:

" جب مرہونہ زمین کی ملکیت (یا زمین پر کوئی عینی حق جو رہن کی صلاحیت رکھتی ہو) حصول ملکیت کے کسی بھی سبب خواہ زمانہ قدیم گزرنے کے راستے سے ہو، زمین کی ملکیت راہن کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو منتقل ہو گئی، اور یہ شخص ذاتی طور پر قرض کا ذمہ دار بھی نہیں تھا، تو اسے زمین کا مالک کہا جائے گا، اور اسے ایسی جائیداد ملی جو رہن کے بوجھ سے گراں بار ہے، اور قرض خواہ مرتہن کو زمین کی تتبع کا حق حاصل ہے حالانکہ یہ اس تیسرے شخص کی ملکیت میں ہے، اور وہ اسے بیچ سکتا ہے، لہٰذا وہ شخص جس کی تحویل میں زمین ہے، وہ ملکیت حاصل کرنے کے اخراجات برداشت کر سکتا ہے، الا یہ کہ وہ قرض ادا کرنے کا راستہ اختیار کرے، یا رہن سے اس زمین کو پاک کرے، یا مرہونہ زمین کو خالی کر دے۔"

اسی طرح انگریزی قانون راہن کو یہ اجازت دیتا ہے کہ وہ مرہونہ زمین کی ملکیت بیع اور رہن منتقل کے ذریعہ منتقل کرے، اور اس صورت میں مشتری تمام حقوق اور ذمہ داریوں میں راہن کے قائم مقام ہوگا۔ اس لیے راہن کے لیے شرعی قوانین میں احکام ہیں اس کی تطبیق اس پر لاگو ہوگی، پاکستان کی پراپرٹی منتقل ہونے کے قانون میں مذکور ہے:

"جب تک صراحتاً قانون میں اس کی مخالفت موجود نہ ہو تو اس باب میں راہن اور مرتہن کا ذکر ان لوگوں کو بھی شامل ہوگا جنہوں نے مرہونہ چیز ان سے ملکیت کے طور پر حاصل کی ہو۔"

269۔ دستوری قوانین نے اس اصل پر کئی سارے فروعات متفرع کیے ہیں۔ اور یہ بات گذر چکی ہے کہ فقہ اسلامی میں رہن باقی رکھتے ہوئے مرہونہ چیز کی ملکیت کسی تیسرے فریق کی طرف منتقل کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، مرتہن کی اجازت کے بغیر راہن کا مرہونہ چیز کو بیچنے سے بیع باطل ہوتی ہے اور اگر اجازت دے تو رہن اول باطل ہو جاتا ہے، اور بیع کی عدم جواز کی وجہ اس حال میں کہ وہ چیز رہن کے ساتھ گراں بار ہو یہ ہے کہ یہ اس شرط کے ساتھ بیع ہے کہ مشتری بائع کا دین ادا کرے گا اور یہ مقتضٰی عقد کے خلاف ہے۔

اور جس طرح راہن کے لیے دستوری قوانین میں مرہونہ چیز بیچنا جائز ہے، اس طرح مرتہن کے لیے بھی جائز ہے کہ وہ مرہونہ زمین میں اپنا حق بیچ دے، اس صورت میں مشتری دین کے مطالبہ اور مرہونہ زمین کے چھڑانے میں مرتہن کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس کی "بیع الدین لغیر الدائن" پر تاویل کیا جاتی ہے جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ اور دین کی خرید و فروخت کا ذکر ہم نے اپنے رسالہ "بیع الدین" اور اپنی کتاب "فقہ البیوع" میں تفصیلاً بیان کیا ہے۔

کسی تیسرے شخص کے پاس مرہونہ چیز رکھنے کا بیان :

270۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں یہ بات جائز ہے کہ راہن اور مرتہن کسی تیسرے ایسے شخص کے پاس مرہونہ چیز رکھوائے جس پر ان دونوں کا اتفاق ہو جائے۔ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ متراہنین نے جب کسی تیسرے ایسے شخص کے پاس رہن رکھوایا جس پر وہ رضامندی اور اتفاق ہو تو یہ جائز ہے، وہ مرتہن کا وکیل ہوگا اور قبضہ میں اس کا نائب ہوگا، جب وہ اس پر قبضہ کرلے گا تو تمام فقہاء کرامؒ "عمرو بن دینار، ثوری، بن المبارک، شافعی، اسحاق، ابو ثور اور اصحاب الرائی رحمہم اللہ علیہم" کے نزدیک اس کا قبضہ صحیح ہو جائے گا۔ علامہ حکم، حارث عکلی، قتادہ اور ابن أبی لیلی رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا کرنے اس کا قبضہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ قبضہ تمام عقد میں سے ہے، جو ایجاب قبول کی طرح احد متعاقدین کے ساتھ متعلق ہوا۔ ہمارے ہاں یہ عقد میں قبضہ کے مانند ہے اور اس میں دوسرے قبضوں کی طرح توکیل جائز ہے۔

271۔ فقہاء حنفیہؒ نے اس تیسرے کو "عدل" سے تعبیر کیا ہے، اور مالکیہؒ نے "الامین" سے تعبیر کیا ہے، لیکن اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس رہن رکھوانے پر راہن اور مرتہن راضی ہوں۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

اگر ثالث اس پر قبضہ کرلے اور پھر وہ رہن کسی دوسرے عدل کے پاس رکھنے پر متفق ہو جائیں ہے یہ جائز ہے، کیونکہ جس ان کی رضامندی سے پہلے کے پاس رکھوانا جائز تھا اسی طرح دوسرے کے پاس رکھوانا بھی جائز ہے۔ اسی طرح ثالث اس پر قبضہ کرلے اور پھر

وہ اس کو مرتہن کے پاس رکھوانے پر متفق ہو جائیں اور قبضہ بھی کرالیں، کیونکہ جس طرح ابتداءً اس کے پاس رکھوانا جائز ہے اسی طرح انتہاءً بھی جائز ہے۔

272۔ پھر فرمایا: اسی طرح اگر مرتہن یا تیسرے پارٹی نے اس پر قبضہ کرلیا اور پھر وہ راہن کے پاس رکھوانے پر متفق ہو کر قبضہ بھی دے تو یہ جائز ہے، کیونکہ عقد کے بعد قبضہ صحیح پایا گیا اس حال میں کہ رہن اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے جس کے بعد اس کا اور اجنبی کا قبضہ برابر ہے۔

اگر علامہ کاسانیؒ کے بیان کے مطابق رہن راہن کے پاس رکھوایا گیا تو اس کے لیے پھر اس سے انتفاع کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ اس کا قبضہ مرتہن کے قبضے کی طرح ہوگا، البتہ اگر مرتہن کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ اس مسئلہ کی تفصیل علامہ طوریؒ نے "تکملہ بحر الرائق" میں ذکر کیا ہے جس کا متن یہ ہے: "پس اگر وہ رہن راہن کے پاس رکھوانے کا ارادہ کرے تو بعض روایات میں ذکر کیا گیا ہے: اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں اس لیے کہ رہن کا مقصد استیفاء ہے، اور وہ یہ ہے کہ راہن اپنے پاس سے رہن رکھنے سے غضب ناک اور ناراض ہو جاتا ہے، اس لیے وہ اپنا قرض ادا کرنے میں جلدی کرتا ہے، اور جب رہن اس کے ہاتھ میں ہو تو وہ ایسا نہیں کرے گا۔ لہذا اس کے ہاتھ رہن رکھنا ایسا فعل ہے جس سے کوئی فائدہ نہیں ہے، اور بعض روایات میں یہ مذکور ہے کہ ایسا کرنا صحیح ہے کیونکہ اس کو ہر طرح کے فعل سے غصہ نہیں آتا، کیونکہ عین اگرچہ اس کے ہاتھ میں ہے لیکن وہ اس سے انتفاع کرنے سے منع کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے اس کو غصہ آئے گا، اور پہلی صورت میں راہن کو ایک فائدہ بھی ہے وہ اس طرح کہ اگر رہن اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اس کے دین سے ساقط نہیں ہوگا جس طرح اگر اس نے مرتہن سے عاریت پر لے اور اس کے پاس ہلاک ہو جائے، اور اس لیے اگر انہوں نے اسے کسی تیسرے شخص کے پاس رکھوایا یا کسی دوسرے آدمی کو اس کے بیچنے کا وکیل بنا کر اس کی ثمن مرتہن کے پاس جمع کروادے، اور مرتہن کو اس کے بیچنے پر مسلط کیا تو یہ جائز ہوگا اور اس کو وہ فسخ کرنے یا رد کرنے کا اختیار نہیں ہوگا جس طرح ہم نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح علامہ کاسانیؒ نے ایک اور مقام پر فرمایا:

کیا راہن رہن میں ثالث (عادل) بن سکتا ہے؟ اگر رہن ابھی تک اس کے قبضہ میں ہو تو وہ صحیح نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر عقد میں یہ شرط لگائی گئی ہو کہ رہن اس کے پاس رہے گا تو عقد فاسد ہوگا، کیونکہ صحت عقد کے لیے رہن پر مرتہن کا قبضہ کرنا شرط ہے، اور جب تک رہن راہن کے ہاتھ سے نکل کر مرتہن کے پاس نہ آئے تو قبضہ متحقق نہیں ہوتا، اس لیے رہن کا راہن کے پاس رہنے کی شرط لگانا باطل ہے اس لیے رہن باطل ہو جائے گا۔ اور اگر مرتہن اس کو قبضہ کرلے اور پھر راہن کے پاس رکھا جائے تو اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ قبضہ سے معاملہ درست ہو جائے گا اور بیع راہن کی اپنی ہی ملکیت میں تصرف ہے، اس لیے اس میں اصل نفاذ ہے، اور توقف حق مرتہن کی وجہ سے ہے، لیکن جب وہ اس پر راضی ہو گیا تو مانع کے زائل ہونے سے بیع نافذ ہو جائے گی۔

اس کا ظاہری مطلب یہ ہوا کہ اس کی ثمن اس کے بدلے رہن بن جائے گی، اگرچہ فقہی نصوص میں اس کو بیان نہیں کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اس کا حکم "ثالث" کا ہوگا۔ اس لیے راہن کے لیے اس سے انتفاع جائز نہیں ہے۔ اور ثالث کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کو عند العقد یا بعد العقد رہن بیچنے کا وکیل بنا دیا جائے تو اس کے لیے رہن بیچنا جائز ہے، علامہ کاسانیؒ نے اس کی مثال

دیتے ہوئے فرمایا: "پھر اگر فریق ثالث نے رہن بیچ دیا تو وہ رہن نہیں رہے گا، کیونکہ وہ مشتری کی ملکیت ہو جائے گا اور اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے رہن بن جائے گی۔

مرہون کا ضمان:

273۔ فقہاء نے مرتہن کے مرہون پر قبضے میں اختلاف کیا ہے، کیا یہ قبضہ امانت ہے یا قبضہ ضمان؟ شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا: یہ قبضہ امانت ہے، لہٰذا اگر مرتہن کے قبضے میں بغیر غفلت اور کوتاہی کے ہلاک ہوئی تو ضمان نہیں، نہ اس کی وجہ سے دین میں سے کوئی چیز ساقط ہو گی۔ بلکہ راہن پر واجب ہے کہ سارا دین ادا کرے، یا کوئی اور مرہون رہن رکھے، اور اس پر انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استدلال کیا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”رہن کو بند نہ کیا جائے گا، رہن راہن کا ہے، اور اس پر ہی اس کا جرمانہ (خرچہ) ہے۔“

حاکم نے یہ یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی اور اسے صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کے بارے میں خاموشی اختیار کی۔ یہ روایت مختلف طرق سے موصول اور مرسل روایت کے طور پر مختلف متون میں روایت کی گئی ہے۔ اس سے استدلال اس طور پر کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرہون کا جرمانہ راہن پر ڈالا ہے اور راہن پر جرمانہ ہونے کی کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس کے کہ اس کی ہلاکت کے بعد کے نتائج کو برداشت کرے۔ شافعیؒ نے فرمایا: ”اس کا فائدہ اس کا سالم رہنا اور اس میں بڑھوتری ہونا ہے اور اس کا جرمانہ اس کا ہلاک ہونا اور اس میں کوئی کمی آنا ہے۔“

274۔ حنفیہ نے فرمایا: مرتہن کا قبضہ دین کے بقدر قبضہ ضمان ہے۔ اگر اس کے قبضہ میں رہن ہلاک ہو تو وہ رہن کی قیمت اور دین میں سے جو اقل ہے اس کے ساتھ ضامن ہو گا۔ اور اگر رہن کی قیمت دین کے برابر ہو تو دین ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر رہن کی قیمت دین سے کم ہو تو دین رہن کی قیمت کے بقدر ساقط ہو جائے گا اور جو زائد ہے وہ راہن کے ذمہ باقی رہے گا۔ اور اگر رہن کی قیمت دین سے زیادہ تھی تو راہن کے ذمہ سے دین ساقط ہو گیا اور مرتہن پر دین سے زائد مرہون کی قیمت کا ضمان نہ آئے گا۔ اس لیے کہ مرتہن زائد مقدار میں امین ہے۔ حنفیہ نے اپنے مذہب پر درج ذیل عبارات سے استدلال کیا:

1۔ ابو داودؒ نے اپنی مرسل روایات میں اور ابن ابی شیبہؒ اپنی مصنف میں عبد اللہ بن مبارک کے طریق سے مصعب بن ثابت سے روایت کیا، مصعب نے فرمایا: میں نے عطاء سے سنا، وہ حدیث بیان کرتے ہیں: "ایک آدمی نے دوسرے کے پاس اپنا گھوڑا رہن رکھوایا اور وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہو گیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتہن سے فرمایا: تیرا حق ختم ہو گیا۔"

بیہقیؒ نے یہاں امام شافعیؒ سے اس حدیث کے کمزور کرنے کے سلسلے میں ایک لمبا کلام نقل کیا۔ اور ماردینیؒ نے اس پر "الجوہر النقی" میں مناقشہ کیا، اور یہ مذہب اختیار کیا کہ اس سے استدلال درست ہے۔

2۔ طحاویؒ اور ابن ابی شیبہؒ اور بیہقیؒ نے عبید بن عمیر سے روایت کی تخریج کی ہے کہ: عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس شخص کے بارے میں جو رہن رکھے اور وہ ضائع ہو جائے، فرمایا: "اگر رہن دین سے کم قیمت تھا تو جو زائد دین ہے وہ مرتہن کو لوٹاؤ، اور اگر رہن دین سے افضل تھا تو زائد قیمت میں مرتہن امین ہے۔" یہ طحاوی کے نقل کردہ الفاظ ہیں۔

3۔ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے اور انہوں نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی، علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "جب رہن اس دین سے زیادہ قیمت کا ہو جس کے بدلے رہن رکھا گیا اور دین ہلاک ہو گیا تو وہ اپنی قیمت کے ساتھ ہلاک ہوا، اس لیے کہ مرتہن امین ہے زائد مقدار میں، اور اگر رہن دین سے کم قیمت تھا، تو راہن زائد دین لوٹائے۔" ابن عبد البرؒ نے علی رضی اللہ عنہ کے اس اثر کے متعلق فرمایا: "یہ اس باب میں علی رضی اللہ عنہ سے سب سے اچھی سند والی روایت ہے۔"

275۔ مالکیہ کے ہاں جو ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے، وہ یہ بات ہے کہ ان کے ہاں اصل یہ ہے کہ رہن امانت ہو، مرتہن جس کا ضامن نہ ہو گا، ہاں جب مرہون اس کے قبضے میں ہو نہ کہ امین کے قبضے میں تو وہ ضامن ہو گا جبکہ مرہونہ چیز ایسی ہو جو غائب کی جا سکے، یا اس کا عام طور پر چھپانا ممکن ہو، جیسے زیور، کپڑے، اسلحہ اور کتب۔ اور مرتہن نے رہن کی ہلاکت کا بغیر بینہ کے دعویٰ کر دیا تو مرتہن اس کا ضامن ہو گا۔ دردیرؒ نے فرمایا: "اس کے (یعنی مرتہن کے) ضمان کی تین شرطیں ہیں: رہن کا مرتہن کے قبضے میں ہونا، رہن کا ایسی چیز ہونا جو غائب کی جا سکے، اور اس بات پر بینہ نہ قائم ہو کہ مرہونہ چیز مرتہن کی کوتاہی کے بغیر ہلاکت سے ضائع ہو گئی، لہٰذا مرتہن ضامن ہو گا۔"

ابن عبد البرؒ نے مالکیہ کے قول پر علی رضی اللہ عنہ کے اثر سے استدلال کیا، جو کہ بیہقیؒ نے قتادۃ سے انہوں نے خلاس سے اور انہوں نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی، علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "جب رہن دین سے افضل ہو، اگر اسے کوئی آفت آ پہنچی، تو جو ابھی اس کی قیمت ہے رہن اس کے بدلے میں ہو جائے گا۔ اور اگر اسے آفت نہیں لاحق ہوتی، تو مرتہن زائد رقم واپس کرے گا۔" ابن عبد البرؒ نے فرمایا: "یہ قول اوزاعیؒ نے یحییٰ بن ابی کثیر سے انہوں نے علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے نقل کی۔ لیکن ابن حنفیہؒ کی حدیث جو گزر چکی اور اس سے احناف نے استدلال کیا انہوں نے اس کے بارے میں فرمایا: "یہ اس باب میں علی رضی اللہ عنہ سے سب سے اچھی سند والی روایت ہے۔"

276۔ خلاصہ یہ کہ اگر مرہونہ چیز مرتہن کی غفلت یا کوتاہی سے ہلاک ہوئی تو مرتہن علماء کے اتفاق سے اس کی پوری قیمت کا ضامن ہو گا۔ اور اگر تلف کا سبب راہن کی جانب سے تھا، تو ضمان اس پر ہو گا، اور س کے ذمے ایک اور رہن دینا لازم ہو گا۔ اور اگر کسی تیسرے نے چیز تلف کی، تو ضمان اس پر ہو گا۔ تیسرا شخص جو عوض رہن کا دے گا وہ مرتہن کے پاس رہن ہو جائے گا۔ باقی جب کسی آسمانی آفت کی وجہ سے ہلاکت ہوئی، تو اس میں مذکورہ اختلاف ہے، چنانچہ حنابلہ اور شافعیہ کے ہاں مرتہن پر کوئی ضمان نہ ہو گا۔ یہی حکم مالکیہ کے ہاں ہے اگر مرہون ایسی چیز ہے جو غائب نہ ہو سکے، جیسا کہ جائیداد اور حیوان۔ حنفیہ نے فرمایا: مرتہن دین کی قیمت کے بقدر مرتہن ضامن ہو گا۔ اور مرہونہ چیز کی جو دین سے زائد رقم ہو اس میں وہ امین ہو گا۔ مالکیہ کے ہاں مرتہن تین شرطوں کے ساتھ ضامن ہو گا: رہن کا مرتہن کے قبضے میں ہونا، رہن کا ایسی چیز ہونا جو غائب کی جا سکے، اور اس بات پر بینہ نہ قائم ہو کہ مرہونہ چیز مرتہن کی کوتاہی کے بغیر ہلاکت سے ضائع ہو گئی، لہٰذا مرتہن ضامن ہو گا۔ بہر حال جب ان میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو، تو مرتہن کا قبضہ قبضہ امانت ہو گا۔

277۔ اس باب میں مؤسسات مالیہ اسلامیہ کی مجلس شرعی (ایوفی) نے شافعیہ اور حنابلہ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ اس لیے کہ وہ قول حدیث مروع سے مؤید ہے۔ چنانچہ رہن کے معیار شرعی میں آیا ہے (39 نمبر معیار، شق نمبر 4/2/3):

"مرہونہ چیز مرتہن یا کسی عادل یا کسی وکیل کے پاس امانت ہے، جب تک وہ رہن ہے راہن کی ملکیت میں رہے گی، اور اگر بغیر غفلت اور کوتاہی کے مرتہن سے یا عادل آدمی سے ہلاک ہوئی تو ان دونوں پر ضمان نہ ہو گا، اور دین سے اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے کچھ ساقط نہ

ہو گا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کی غفلت یا کوتاہی سے ہلاک ہوئی تو وہ اس کی ہلاکت پر قیمت کا ضامن ہو گا، اور دین باقی رہے گا، اور طرفین کے لیے حق ہے کہ دین اور ہلاک ہونے والی قیمت کا مقاصہ کر لیں۔ بہر حال جب مرہونہ چیز راہن کے پاس ہلاک ہوئی تو اس کے ذمے رہن کا بدل ہو گا، الا یہ کہ جب مرتہن اپنے حق رہن سے دستبر دار ہو گیا۔"

278۔ اسی طرح انگریزی دستوری قانون میں ہے کہ اگر مرتہن نے مرہونہ چیز پر قبضہ حسی کر لیا ہو، تو وہ مرتہن کے پاس امانت ہو گی، اس حیثیت سے کہ مرتہن اس کا ضامن نہ ہو گا سوائے غفلت یا کوتاہی کے۔ لیکن عدم تقصیر کو ثابت کرنے کا بار ثبوت مرتہن پر ہے۔ اور راہن پر تقصیر کو ثابت کرنا لازم نہیں۔

مرتہن کے لئے شے مرہون کے روکنے کا حق:

279۔ مرتہن (قرض دینے والے) کو حق حاصل ہے کہ وہ پوری شے مرہون کو روکے رکھے جب تک راہن (قرض لینے والا) پورا دین ادا نہ کرے، پس اگر راہن دین کا بعض حصہ ادا کرے تو مرتہن پر کل رہن کو چھڑا دینا واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا کچھ حصہ چھڑانا واجب ہے، البتہ جب مرتہن اس کے جزوئی طور پر چھڑانے پر موافق (راضی) ہو جائے۔

علامہ دردیرؒ فرماتے ہیں کہ:

"اگر راہن دین کے بعض حصے کی ادائیگی کرے یا اس کے بعض حصہ کو ہبہ کے بدلے میں یا صدقہ یا (بیوی کو) ہمبستری سے پہلے طلاق دینے کے بدلے میں ساقط کرائے تو ہو رار ہن بقیہ دین میں ہو گا اور راہن کو اس میں سے کسی چیز کے لینے کا حق حاصل نہیں ہو گا"۔

اور علامہ محلیؒ فرماتے ہیں کہ: "اگر کچھ دین باقی ہو تو شے مرہون میں سے کچھ بھی نہیں چھڑوایا جاسکے گا کیونکہ وہ دین کے تمام اجزاء کا رسید (ثبوت) ہے"۔

اور علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ: اور جب کوئی شخص زطّی کپڑا ایک ہزار درہم کے بدلے رہن کے طور پر رکھے یا ایک سو بکری کے بدلے میں یا دس اونٹوں کے بدلے میں اور اس کو مرتہن کے حوالے بھی کرے پھر بعض مال کی ادائیگی کرے تو اس کو یہ حق حاصل نہیں ہو گا کہ وہ رہن میں سے کچھ حصہ قبضہ کرے (واپس لے لے) یہاں تک کل مال کی ادائیگی کرے"۔

اور "مطالب اولی النھی فی فقہ الحنابلۃ" میں لکھا ہے کہ "بعض دین کے ادا کرنے سے بعض رہن نہیں کھلتا (یعنی نہیں چھڑایا جاسکتا) جبکہ وہ رہن ہی رہے گا یہاں تک کہ کل قرضہ کی ادائیگی کر دے"۔

280۔ چنانچہ جب راہن اس دین کی پوری ادائیگی کرے کہ جس دین کی توثیق کے لئے رہن رکھوایا گیا تھا تو مرتہن کے لئے دوسرے دین (جس پر رہن واقع نہیں ہوا تھا) کے بدلے میں شے مرہون کو روکے رکھنا جائز نہیں البتہ اگر راہن اور مرتہن دونوں دوبارہ از سر نو رہن رکھنے پر متفق ہو جائیں (معاہدہ کریں) یا اس بات پر متفق ہو جائیں کہ اس دین کے بعد شے مرہون ہر اس دین کے لئے بطور رہن رہے گی جو ان دونوں کے درمیان ہوتا رہے گا تو مرتہن کے لئے تمام دیون کے ادا ہونے تک شے مرہون کا روکے رکھنا جائز ہے۔

ادائیگی دین کا وقت آجانے پر رہن رکھنے شے مرہون کو چھڑانے کا حکم:

281 ۔ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے جبکہ شے مرہون مرتہن کے قبضے میں ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ دائن (قرض خواہ) مدیون سے شے مرہون کے علاوہ دوسرے مال سے دین کی ادائیگی کرنے کا مطالبہ کرے، پس اگر وہ شے مرہون کے علاوہ دوسرے مال

سے دین کی ادائیگی کرے تو رہن کھل جائے گا اور مرتہن پر شے مرہون کو راہن کے حوالے کرنا واجب ہو گا اور اگر راہن پورے دین کی ادائیگی نہ کرے یا بعض دین ادائیگی نہ کرے تو راہن (مدیون) پر بذات خود یا اپنے وکیل کے ذریعے سے اس شے مرہون کو بیچنا واجب ہو گا اور اگر وہ بیچنے سے انکار کرے تو اس میں کچھ صورتیں ممکن ہیں:

(1)۔ اگر راہن مرتہن یا کسی عادل شخص کو اس کے دین کی ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں بیچنے کی اجازت دے دے تو (اس صورت میں)مرتہن یا عادل شخص کے لئے جائز ہے کہ اس کو بیچے اور مرتہن اپنا حق اس کے ثمن سے وصول کرلے، اور (اس صورت میں) قضائے قاضی کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں، پس اگر ثمن دین سے زائد نکلے تو زیادتی کو راہن کے حوالے کر دے اور اگر ثمن دین سے کم نکلے تو راہن پر بقیہ دین کی ادائیگی واجب ہے۔

(2)۔ اگر راہن مرتہن کو بیچنے کی اجازت نہ دے تو راہن سے دین کی ادائیگی کا یا شے مرہون کے بیچنے کا مطالبہ کیا جائے گا۔

(3)۔ اگر راہن نہ دین کی ادائیگی کرے اور نہ ہی شے مرہون کو بیچے تو حاکم اسے دو چیزوں میں سے ایک چیز کے کرنے کا حکم کرے گا کہ یا تو دین کی ادائیگی کرے یا شے مرہون کو بیچے۔

(4)۔ اور اگر وہ حاکم کے حکم کی تعمیل کرنے سے انکار کرے تو اس صورت میں چاروں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: حضرات مالکیہ و شافعیہ اور حضرات صاحبین کا قول ہے، اور وہ یہ ہے کہ حاکم بغیر کچھ مہلت دیے شے مرہون کو بیچے اور اس کی قیمت سے دین کی ادائیگی کر دے۔

حضرت امام شافعیؒ "کتاب الام" میں فرماتے ہیں کہ:

"جب حق کی ادائیگی کا وقت آئے اور راہن شے مرہون کی بیع کا مطالبہ کرے اور مرتہن اس بات سے انکار کرے یا مرتہن شے مرہون کی بیع کا مطالبہ کرے اور راہن اس کا انکار کرے تو حاکم ان دونوں کو بیع کا حکم کرے گا اور اگر دونوں ہی بیچنے سے انکار کرے تو حاکم ایک عادل کو حکم کرے گا کہ وہ اسے بیچ دے"۔

اور علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں کہ:

"اگر راہن شے مرہون کے بیچنے سے انکار کرے جبکہ وہ تنگ دست آدمی ہو، اس کے پاس شے مرہون کے علاوہ کوئی اور مال نہ ہو یا وہ دین کی ادائیگی سے انکار کرے جبکہ وہ خوشحال ہے تو حاکم اس کو خود بیچ دے، نہ راہن کو قید کیا جائے اور نہ مارا جائے اور نہ ہی اسے دھمکی دی جائے۔

دوسرا قول: حضرات حنابلہ کا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو اس کو تعزیر کرے یا اس کو قید میں ڈالے یہاں تک کہ دونوں باتوں (دین کی ادائیگی یا شے مرہون کی بیع) میں سے ایک بات (کے کرنے) پر راضی ہو جائے یا حاکم خود ہی یا اپنے امین کے ذریعے سے شے مرہون کو بیچے اور اس کی قیمت سے دین کی ادائیگی کر دے جیسا کہ پہلی صورت میں گزر چکا ہے۔

تیسرا قول: حضرت امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ حاکم کو بیچنے کا حق حاصل نہیں بلکہ وہ اس کو قید میں ڈالے یہاں تک کہ راہن دین کی ادائیگی کرے یا وہ خود سے شے مرہون کو بیچے۔

لیکن مشائخ حنفیہ نے اس باب میں پہلے مذہب کے مطابق حضرات صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے اور "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" کے مادہ: 757 میں آیا ہے کہ:

"اور جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اور راہن اس کی ادائیگی سے انکار کرے تو حاکم اسے شے مرہون کے بیچنے اور دین کی ادائیگی کا حکم کرے گا، پس اگر وہ (بیچنے سے) انکار کرے اور ضد پر اڑے رہے تو حاکم خود ہی اسے بیچ کر دین کی ادائیگی کرے گا"۔

اور علامہ اتاسیؒ اپنی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

"یہ حضرات صاحبین کا قول ہے کیونکہ وہ دونوں حضرات مدیون پر حجر (معاملات سے منع کرنے) کے جواز کے قائل ہیں اور حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو قید کرے یہاں تک کہ راہن بذات خود شے مرہون کو بیچے کیونکہ حضرت امام صاحب آزاد مدیون پر حجر کے جواز کے قائل نہیں ہے اور علامہ قاضی خانؒ اور دیگر مشائخ نے اس کی بات کی صراحت فرمائی ہے کہ فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔"

282۔ اس سبق سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ مذاہب اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر راہن اس کی بیع سے یا دوسرے مال سے دین کی ادائیگی کرنے سے انکار کرے تو حاکم کو شے مرہون کی بیع کرنے کا حق حاصل ہے لیکن مناسب یہ ہے کہ شے مرہون کی بیع ثمن مثل (اس کی بازاری قیمت) کے ساتھ ہو اور راہن کا یہ قول نہیں سنا جائے گا کہ اگر وہ دعویٰ کرے کہ حاکم نے شے مرہون نقصان کے ساتھ بیچا ہے۔

حضرت بنانیؒ نے فرمایا کہ:

"ابن عرفہ نے اس صورت میں نظر فرمایا کہ جب راہن (حاکم پر) نقصان کے ساتھ بیچنے کا دعویٰ کرے، فرمایا کہ بعض قاضی اس کی بات کو قبول کرتے ہیں جبکہ احتیاط اسی میں ہے کہ اس کی بات نہیں سنی جائے، فرمایا کہ لیکن اس کے بعد اس شے مرہون کے حساب سے اس کے لئے انتظار کیا جائے، کیونکہ بہت کم زمینیں ہیں کہ جن کے اشہار (نیلامی) میں دو مہینے کافی ہوں اور (کتاب کی عبارت یہ ہے: فرب عقار یکفی فی اشھارہ الشھران ورب آخر لایکفی فیہ الاّ ثلاثۃ اشھر)۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

283۔ اور ہمارے دیار میں مروجہ انگریزی قانون ان احکام میں اسلامی فقہ سے اختلاف نہیں کرتے اس طور پر کہ شے مرہون کو عادۃً صرف قضا کے طریقے سے بیچا جائے گا، البتہ دونوں فریقین عقد رہن میں اس بات پر متفق ہوں (معاہدہ کریں) کہ راہن کے دین کی دائیگی سے ناکامی کی صورت میں مرتہن کو شے مرہون کے بیچنے کا حق حاصل ہو گا تو مرتہن کے لئے بنا عدالت کی طرف رجوع کئے بذات خود اس شے مرہون کو بیچنا جائز ہو گا۔

غلق رہن یعنی رہن بندی (FORECLOSURE)

284۔ لیکن انگریزی قانون میں مرتہن کے لئے شے مرہون کی بیع کے علاوہ دوسرا حق بھی پایا جاتا ہے جسے "غلق الرہن (FORECLOSURE) رہن بندی کہا جاتا ہے۔"

اس کا حاصل یہ ہے کہ مرتہن کے لئے بعض ایسے حالات میں جن کی قانون تعیین کرتا ہے، دین کی ادائیگی کے وقت آجانے پر عدالت سے راہن پر رہن بندی کے فرمان جاری کروانے کا مطالبہ کر سکتا ہے اس طور پر کہ راہن کو کسی بھی صورت میں شے مرہون چھڑانے کا حق حاصل نہیں ہو گا اگرچہ دین کی ادائیگی کے ذریعے سے ہو، پس اگر عدالت رہن بندی کا فرمان جاری کر دے تو شے مرہون خود بخود مرتہن

کی ملکیت میں آجائے گی اور راہن کے اس رہن کے چھڑانے کا حق ختم ہو جائے گا اور وہ اس کی وجہ سے دین سے بری ہو جائے گا، چنانچہ مرتہن کے لئے اس کے بعد دین کی ادائیگی کے مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہو گا تو گویا کہ مرتہن شے مرہون کا راہن کے ذمہ میں واجب شدہ دین کے بدلے میں مالک ہو گیا جبکہ راہن کو رہن کے چھڑانے سے روکنا اور اس کی ملکیت سے اس کی رضامندی کے بغیر شے مرہون کو مرتہن کی ملکیت کی طرف منتقل کرنا، شریعت اسلامیہ کے مخالف امر ہے اور اس بات کی دلیل وہ حدیث ہے جو رسول کریم ﷺ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ: "رہن بند نہیں کیا جائے گا اس کے مالک سے جس نے اسے رہن کے طور پر رکھا، اسی کے لئے اس کی منفعت ہے اور اسی پر اس کا تاوان ہے۔"

اور بے شک انگریزی قانون کوئی فرق نہیں کرتا کہ رہن کی قیمت دین کے مساوی ہو یا اس سے زیادہ جبکہ اس کا عدل (یعنی انصاف) کے خلاف ہونا ظاہر ہے۔

راہن کے (دین کی ادائیگی سے) پیچھے ہٹ جانے کی صورت میں مرتہن کا عقد کے اندر ہی تملک کی شرط لگانا:

285۔ یہ اس صورت میں ہے کہ جب مرتہن کا مالک بننا بغیر کسی گزشتہ (طے شدہ) شرط کے ہو اور تمام فقہاء کرامؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، البتہ اگر مرتہن (پہلے سے) عقد رہن کے اندر یہ شرط لگائے کہ وہ شے مرہون کا مالک بن جائے گا اگر راہن مدت پوری ہونے پر دین کی ادائیگی نہ کرے تو یہ شرط تمام ائمہ اربعہ کے نزدیک باطل ہے اور (اس صورت میں) حضرات حنفیہ اور حضرات مالکیہ کے نزدیک رہن اپنی حالت پر باقی رہے گا اور حضرات شافعیہ کے ظاہر مذہب اور حضرات حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے رہن فاسد ہو جائے گا اور علامہ ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد ابن القیمؒ نے اس شرط کو جائز قرار دیا ہے اور ابن القیمؒ نے ذکر کیا کہ یہ امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ اگر راہن دین کے بدلے میں رہن رکھے اور کہے کہ اگر میں فلاں تاریخ تک دین کی ادائیگی کروں تو ٹھیک ہے ورنہ رہن میرے ذمے واجب شدہ دین کے بدلے میں تمہارا ہو جائے گا اور حضرت امام احمدؒ نے خود اس طرح معاملہ کیا ہے اور ہمارے (حنفیہ) مشائخ نے فرمایا کہ یہ جائز نہیں ہے اور یہی ائمہ ثلاثہؒ کا مشہور مذہب ہے۔

286۔ حضرت ابن القیم اور حضرات ائمہ اربعہ کے درمیان اختلاف کی وجہ ان کے تعلیقِ بیع کے جواز کا اختلاف ہے، چنانچہ حضرات ائمہ اربعہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں اور اس مسئلہ میں فرماتے ہیں کہ ایسی شرط لگانا (دراصل) بیع معلق ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ اس کے مقام میں واضح ہو چکا ہے، البتہ ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ کے نزدیک ایسے امر پر بیع کی تعلیق کرنا جو بعد میں پیدا نہ، ہو جائز ہے اور اسی وجہ سے وہ دونوں رہن میں تملک (مالک بننے) کی شرط کے جواز کے قائل ہوئے۔

287۔ اور مصری قانون جس کی بنیاد غالباً فرنسی قانون پر ڈالی گئی ہے، رہن بندی کو جائز نہیں قرار دیتا اگرچہ عقد کے اندر شرط کے ساتھ ہو، چنانچہ "قانون مدنی" کے مادہ /1052 کے پہلے فقرے میں آتا ہے:

ہر وہ اتفاق (معاہدہ) جو دائن کے لئے دین کی مدت پوری ہو جانے پر اس کی وصول یابی نہ ہونے کی صورت میں حق پیدا کرتا ہے، باطل ہوتا ہے جیسا کہ مرتہن ثمن معلوم کی مثل کے ساتھ مرہونہ زمین کا مالک ہو جائے چاہے وہ ثمن کوئی بھی ہو یا اس صورت میں کہ وہ اس کو ان انتظامات کی رعایت بغیر کئے (جنہیں قانون نے مقرر کیا ہے) بیچے اگرچہ یہ معاہدہ عقد رہن کے بعد پختہ کر لیا جائے۔

حضرت دکتور عبد الرزاق السنہوری اسی مادہ کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

"جب قرض خواہ مرتہن اور راہن (چاہے وہ مقروض ہو یا کسی عین چیز کا کفیل ہو) اس بات کا معاہدہ کریں کہ دین کی ادائیگی کے وقت آجانے اور دین کی ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں قرض خواہ مرتہن کے لئے یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ مرہون پراپرٹی (زمین) کو ایسے ثمن کے بدلے میں مالک بن جائے جو واجب شدہ دین کی مقدار ہے (یہی صورت غالب ہے) یا کسی بھی دوسرے ثمن کے بدلے میں مالک بن جائے:

اور کبھی اس ثمن کی مالیت واجب شدہ دین سے زیادہ ہوتی ہے، کیونکہ یہ معاہدہ عام نظام کی مخالفت کرنے کی وجہ سے باطل ہوتا ہے اور اس معاہدے کو (COMMISSOIER PACTE) کہاجاتا ہے، قرض خواہ مرتہن اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ (موقف الراھن) موجودہ پوزیشن (صورت حال) سے فائدہ نہ اٹھالے اور موجودہ پوزیشن عادتاً کمزور ہوتی ہے اور قرض خواہ مرتہن کو راہن پر شرط لگانے کا بھی حق حاصل ہے اور زیادہ تر جس پر راہن حضرات معاہدہ کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ دین اس کی میعاد پر وصول کیا جائے گا اور راہن اپنی پوزیشن کی کمزوری کو دیکھتے ہوئے اس شرط کو قبول کرتا ہے اور نفس دین مستحق ہی کو ثمن بناتا ہے۔

یا اگر عقار کی قیمت دین سے زیادہ ہے تو ثمن کو واجب شدہ دین سے زیادہ بناتا ہے لیکن وہ عادۃً عقار کی قیمت کے ساتھ متصل نہیں ہوتا جبکہ قانون سازی کرنے والے نے اس عام نظام سے مخالف منفعت حاصل کرنے کے ذریعے راہن کی حمایت کرنے کا ارادہ کیا چنانچہ انہوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ یہ معاہدہ باطل ہے چاہے وہ ثمن کوئی بھی ہو جس کا معاہدہ ہو رہا ہو جبکہ وہ عادتاً پراپرٹی کی حقیقی قیمت سے کم ہی ہوتا ہے، کیونکہ اس حقیقی قیمت اور اس (معاہدہ کردہ) ثمن کے درمیان فرق ہوتا ہے جو دائن مرتہن سے وصول کرتا ہے۔

288۔ اور جو قانون مصری میں مذکور ہے وہ اسلامی فقہ سے موافق ہے اور وہ اس باب میں جمہور کے قول کی حکمت کو واضح کرتا ہے، البتہ وہ اس بات کو جائز قرار نہیں دیتا کہ مقررہ میعاد کے اندر دین کی ادئیگی نہ کرنے کی صورت میں اس کی وصولیابی کے لئے مرتہن کے حق پر رہن کو تیسرے آدمی سے بیچنے پر دونوں فریقین اتفاق ہو جائیں (معاہدہ کریں) کیونکہ قانون مصری سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس معاہدہ کو جائز نہیں قرار دیتا اور مرتہن پر تمام قانونی انتظامات کا اجراکرنا لازم ہوتا ہے، البتہ اسلامی فقہ اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ مرتہن عقد رہن میں یہ شرط لگائے کہ اگر راہن اس کے دین کی ادئیگی نہ کرے تو اس کے لئے دین کی میعاد پوری ہونے کی صورت میں شے مرہون کے بیچنے کا حق حاصل ہو گا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

راہن یا مرتہن کا انتقال ہو جانا:

289۔ اور عقد رہن راہن یا مرتہن میں سے کسی ایک کی موت سے یا دونوں کی موت سے، متأثر نہیں ہوتا بلکہ وہ میت کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ رہن دین کا مقابل ہے اور دین مدیون کی موت یا دائن کی موت سے متاثر نہیں ہوتا، یہ اس صورت میں ہے کہ جب مرتہن شے مرہون کو قبضہ کرے البتہ اگر وہ شے مرہون کو قبضہ نہ کرے تو وہ دوسرے غرماء (قرض خواہوں) کے ساتھ (ترکہ میں) برابر (شریک) ہو گا اور اس کے لئے دوسرے قرض خواہوں پر حق اولویت ثابت نہیں ہو گی اگرچہ ورثہ راہن کی موت کے بعد رہن کے دوبارہ قبضہ کرانے پر راضی ہو جائیں اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اس کے حق کا رہن سے متعلق ہونے سے پہلے ہی تمام قرض خواہوں کے دیون ترکہ سے متعلق ہو گئے تھے تو دوسرے قرض خواہوں کی رضامندی کے بغیر مرتہن کا اس کو اپنے لئے مختص کرنا جائز نہیں ہو گا۔

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر راہن مر جائے تو اس کے ورثہ پر شے مرہون کا قبضہ کرانا لازم نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ راہن کے قائم مقام ہو گئے ہیں جبکہ (خود) راہن پر (شے مرہون کا) قبضہ کرانا لازم نہیں ہے، پس اگر میت پر اس دین کے علاوہ اور کوئی دین نہ ہو، اور ورثہ رہن کا قبضہ کرانا چاہیں تو جائز ہے اور اگر اس کے علاوہ اور کوئی دین ہو تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ وارث کے لئے مرتہن کو رہن کے ساتھ خاص کرنا جائز نہیں ہے، علی بن سعید کی روایت کے مطابق امام احمدؒ نے تصریح فرمائی ہے اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے حق کا رہن سے متعلق ہونے سے پہلے ہی تمام قرض خواہوں کے دیون ترکہ سے متعلق ہو گئے تھے تو دوسرے قرض خواہوں کی رضامندی کے بغیر شے مرہون کو مرتہن کے لئے مختص کرنا جائز نہیں ہو گا۔۔ اگر یہ اشکال کیا جائے کہ پھر رہن کی صحت کے قول کا کیا فائدہ ہو گا جب مرتہن اس شے مرہون کے ساتھ مختص (خاص) نہ ہو، جواب یہ ہے کہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ دوسرے قرض خواہوں کا شے مرہون کو مرتہن کے حوالہ کرنے پر راضی ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے تو رہن مکمل ہو جائے گا۔

290۔ اور یہ حکم حضرات حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے قول پر تو ظاہر ہے، کیونکہ رہن ان کے نزدیک قبضہ کئے بغیر نہ ہو رہا ہوتا ہے اور نہ ہی لازم ہوتا ہے، البتہ حضرات مالکیہ کے اصول کے مطابق چونکہ ان کے نزدیک رہن محض عقد کے ذریعے سے لازم ہو جاتا ہے اور رہن کے لزوم کے لئے ان کے ہاں مرتہن کو قبضہ کرانا ضروری نہیں ہوتا تو بظاہر یوں ہو گا کہ مرتہن شے مرہون کا دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہو گا لیکن وہ یہ فرماتے ہیں کہ عقد محض عقد کرنے سے اس معنی پر لازم ہوتا ہے کہ راہن کو قبضہ کرانے پر مجبور کیا جا سکتا ہے، پس اگر قبضہ متعذر (مشکل) ہو جائے تو رہن بھی باطل ہو جائے گا۔

ابن رشد فرماتے ہیں:

"رہن عقد سے لازم ہو جاتا ہے اور راہن کو قبضہ کرانے پر مجبور کیا جائے گا الا یہ کہ مرتہن مطالبہ کرنے میں تاخیر کرے یہاں تک کہ راہن مفلس (دیوالیہ) ہو جائے یا مر جائے تو امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ شروط تمام میں سے ہے"۔

اسی وجہ سے اگر راہن رہن کے قبضہ کرانے سے پہلے مر جائے تو مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ (ترکہ میں) برابر شریک ہو گا۔

"المدونۃ الکبری" میں لکھا ہے کہ:

"میں کہتا ہوں: آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی رہن رکھے اور مرتہن اس کو قبضہ نہ کرے یہاں تک کہ راہن مر جائے تو کیا وہ امام مالکؒ کے قول کے مطابق دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہو گا یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ ہاں! برابر شریک ہو گا"۔

اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ راہن اگر مرہون کے قبضہ کرانے سے پہلے مر جائے تو تمام ائمہ اربعہ کے نزدیک مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر شریک ہو گا۔

دو یا دو سے زائد اشخاص کے پاس رہن رکھوانا:

291۔ حضرات حنفیہ کے نزدیک راہن کا ایک ہی عین چیز کو دو شخصوں کے پاس ہر ایک کے دین کے بدلے میں رہن رکھوانا جائز ہے اور پوری شے مرہون ہر ایک کے پاس رہن ہو گی، حضرت شیخی زادہؒ فرماتے ہیں کہ:

"اگر کوئی شخص دو آدمیوں کے پاس ہر ایک کے اپنے ذمہ لازم شدہ دین کے بدلے میں رہن رکھوائے، چاہے وہ دونوں قرض خواہ دین میں شریک ہوں یا شریک نہ ہوں تو رہن رکھوانا صحیح ہے اور پوری شے مرہون دونوں میں سے ہر ایک کے پاس رہن ہو گی، کیونکہ رہن ایک ہی صفقہ کے اندر ہو رہے عین مرہون کی طرف مضاف (منسوب) ہوتا ہے اور رہن میں کوئی شیوع (اشتراک) نہیں ہوتا ااور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ دین کے بدلے میں محبوس ہو گا (یعنی روکا جائے گا) اور یہ حبس (روکنا) ان چیزوں میں سے ہے کہ جو تجزی (ٹکڑے ٹکڑے تقسیم ہونے) کو قبول نہیں کرتا تو وہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے محبوس ہو گا پس دونوں مرتہن اس شے مرہون کی دیکھ بھال میں باری باری حصہ لیں تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری کے وقت دوسرے کے حق میں اس امین (امانتدار) کی مانند ہے جس کے پاس رہن (بطور امانت کے) رکھا گیا ہو، پس اگر راہن کسی ایک دائن کا دین چکا دے تو پوری شے مرہون دوسرے شخص کے پاس رہن ہو گی کیونکہ پوری شے مرہون بغیر کسی تفرق (تقسیم) کے ہر ایک کے پاس رہن ہے۔"

292۔ اس عبارت میں جو کچھ مذکور ہے وہ مشاع (مشترک) چیز کے عدم جواز کے متعلق حضرات حنفیہ کے قول پر مبنی ہے، چنانچہ دوسرے ائمہ ثلاثہ کے نزیک مشاع (مشترک) چیز کے رہن رکھنے سے کوئی چیز مانع نہیں، لہٰذا ان کے نزدیک یہ جائز ہے کہ ایک ہی چیز کے جزو مشاع ایک مرتہن کے پاس رہن ہو اور اسی چیز کے دوسرے جزؤ مشاع دوسرے مرتہن کے پاس رہن ہو بشرطیکہ مرتہن ثانی مرتہن اول کے قبضے پر راضی ہو یا راہن اور دونوں مرتہنوں کے درمیان کسی امین کے پاس شے مرہون کی امانت رکھوانے پر کوئی معاہدہ ہو جائے جیسا کہ ان کے نزدیک یہ جائز ہے کہ ایک صفقہ کے اندر ایک ہی چیز دو شخصوں کے پاس بطور رہن رکھوائے جس طرح حضرات حنفیہ نے تصریح کی ہے لیکن حضرات شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ جب راہن دونوں دینوں (قرضوں) میں سے کسی ایک دین سے بری ہو جائے یا تو ادائیگی کرنے سے ہو یا دائن کے معاف کر دینے سے تو اس دین کے مقابل رہن کا حصہ بھی کھل جائے گا (یعنی چھڑوایا جاسکے گا) اور دوسرا حصہ (بطور رہن) رہ جائے گا جیسا کہ علامہ نوویؒ نے "روضۃ الطالبین" میں اس کی تصریح فرمائی ہے بخلاف حضرات حنفیہ کے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

293۔ اسی طرح مشاع چیز کے رہن رکھوانے کے متعلق حضرات حنابلہ کے مذہب کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس کا حکم بھی اسی طرح ہو گا جس طرح علامہ نوویؒ نے ذکر کیا، اگرچہ مجھے (حضرت شیخ الاسلام مفتی تقی عثمانی صاحب دامت فیوضہم) ان کے ان کتب میں صراحت نہیں ملی جن کا میں نے مطالعہ کیا۔ واللہ سبحانہ اعلم

294۔ پہلے ہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ مشاع چیز کے رہن کے سلسلے میں جمہور کا قول راجح ہے جبکہ مارکیٹ میں مرتہنوں کے متعدد ہونے کے باوجود مشترکہ حصوں کا رہن رکھوانا رائج ہو چکا ہے، خصوصاً مشترکہ سرمایہ کاریوں میں، جبکہ یہاں پر اس کی ممانعت کے سلسلے میں کوئی نص بھی موجود نہیں اور مسئلہ مختلف فیہ ہے اور ہمارے دور میں اس طرح کی چیزوں کی طرف حاجت وضرورت بھی ہو گئی ہے، اسی لئے مناسب یہی ہے کہ ایک ہی شے مرہون کو متعدد مرتہنوں کے پاس رہن رکھوانے کے سلسلے میں جمہور کے قول کو لیا جائے اور اسی بناء پر "المعاییر الشرعیۃ" میں لکھا ہے کہ:

"متعدد مرتہنوں کے پاس ایک ہی شے کا رکھن رکھوانا جائز ہے، پس اگر سارے رہون ایک ہی درجے کے ہوں تو تمام اراکین کی رضامندی ضروری ہو گی اور شے مرہون ان کے دیون کے حساب سے ان کے پاس مشترک طور پر رہن ہو گی اور سارے رہون ایک

ہی درجے کے نہ ہوں بلکہ درجہ بدرجہ ہوں اس طور پر جب تک دین اول کی وصول یابی نہ ہو جائے، بعد میں لاحق ہونے والے مرتہن کو اپنے دین کی شے مرہون سے وصولیابی کرنے کا حق حاصل نہیں ہو گا تو صرف مرتہن لاحق کی رضامندی ضروری ہو گی۔"

رہن کی انتہاء:

295۔ عقد رہن آنے والی چیزوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے ختم ہو جاتا ہے:

(1) راہن اپنے پورے دین کی ادائیگی کر دے جس کی توثیق کے لئے رہن رکھوایا تھا۔

(2) شے مرہون کا ہلاک ہو جائے الاّ یہ کہ جب اس (شے مرہون) کا عوض دے دیا جائے جیسا کہ جب اگر کسی تیسرے آدمی کے فعل کی وجہ سے شے مرہون ہلاک ہو جائے تو وہ اس کی مثل کا ضامن ہو گا، اور اس میں وہ احکام جاری ہوں گے جو نقود کے رہن رکھوانے کے باب میں گزر چکے ہے۔

(3) دائن (یعنی مرتہن) راہن کو دین سے بری کر دے۔

(4) مرتہن شے مرہون سے اپنے حق کی وصول یابی سے دست بردار ہو جائے بایں طور کہ وہ شے مرہون کو راہن کے حوالے کر دے اور اپنے دین کو بغیر رہن کے باقی رکھے تو وہ راہن کے موت کی صورت میں یا اس کی مفلسی کی صورت میں دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر شریک ہو گا۔

(5) یہ کہ راہن شے مرہون کو مرتہن کی اجازت سے بیچے یا ہبہ (گفٹ) کر دے اور مالک جدید رہن کی بقاء (باقی رہنے) کو قبول نہ کرے، لہٰذا اگر وہ اس بات پر راضی ہو جائے، تو یا تو رہن اس کے قبضے میں اس حیثیت سے ہو گا کہ وہ امین ہے یا یہ ہو گا کہ وہ رہن کو مرتہن کے حوالے کر دے تو وہ رہن مستعار (عاریۃً لیا گیا) ہو گا۔

الباب الرابع

الرھن غیر الحیازی

گزشتہ ابحاث سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ فقہاء نے رہن کے درست ہونے کے لیے یا رہن لازم ہونے یا باقی قرض خواہوں سے مرتہن کو زیادہ حق دار بنانے کے لیے مرہونہ چیز پر مرتہن کے قبضے کو بنیادی شرائط میں سے شمار کیا ہے۔

لیکن تاجروں کے عرف اور موجودہ زمانے کے رائج قوانین میں رہن کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم تو وہ ہے جس میں مرتہن رہن پر حسی طور پر قبضہ کرتا ہے، اور وہ چیز اسی کے قبضے میں رہتی ہے، جب تک کہ قرض ادا نہ کر دیا جائے۔ رہن کی اس قسم کو "رہن حیازی" کہتے ہیں۔ اس لیے کہ مرتہن اس پر قبضہ کرتا ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جس کو رہن غیر حیازی کہتے ہیں۔ اس قسم میں رہن کا حسی قبضہ مرتہن کو منتقل نہیں ہوتا، بلکہ مرہونہ چیز راہن کے پاس رہتی ہے، اور وہ اس سے فائدہ حاصل کرتا رہتا ہے۔ البتہ حکومتی دفاتر میں یہ بات تحریر کر دی جاتی ہے کہ یہ چیز مرتہن کے لیے راہن پر قرض کے بدلے میں رہن ہے اور اسی کے ساتھ حکومتی اتھارٹی کے ذریعے مرتہن کے حقوق اس چیز سے متعلق ہو جاتے ہیں، لہٰذا اگر راہن مقررہ مدت میں قرض ادا نہ کرے تو مرتہن کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ مرہونہ چیز سے اپنا حق وصول کر لے جیسا کہ رہن حیازی میں ہوتا ہے۔ اور چونکہ قوانین اس کے رہن ہونے کو مانتے ہیں، اس کے رہن رسمی بھی کہا جاتا ہے۔

اور اس رہن کی مشروعیت کے متعلق معاصر علماء کا اختلاف ہے، لہٰذا بعض حضرات کا خیال ہے کہ رہن بغیر قبضہ حسی کے درست نہیں ہوتا، اور وہ قرآن پاک کی آیت "وان کنتم علی سفر۔۔۔۔ مقبوضۃ" سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے قبضہ کو رہن کی لازم صفت قرار دیا ہے، لہٰذا قبضے کے بغیر درست نہیں ہوگا۔ اور اسی بنیاد پر تمام ائمہ اربعہ نے مرہونہ چیز پر قبضہ کو رہن کی صحت یا لزوم کے لیے لازمی شرط قرار دیا ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

لیکن معاصر فقہاء میں سے بہت سے علماء نے رہن رسمی یا غیر حیازی کی اجازت دی ہے، چنانچہ شیخ وھبہ زحیلیؒ فرماتے ہیں: ''ظاہر یہ ہے کہ رہن پر قبضہ کا مقصد مرتہن کی بے خوفی اور اطمینان ہے، کہ وہ اپنا قرض وصول کرنے پر قادر ہو۔ اور یہ کوئی تعبدی حکم نہیں ہے (یعنی بغیر مقصد کے حکم کو پورا کرنا) اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے پر اس چیز کو قبضے کے قائم مقام قرار دیا جا سکتا ہے جس سے قرض خواہ کے قرض کی حفاظت ہوتی ہو۔ اور اسی میں سے وہ رسمی رہن ہے جو کہ قانون میں واضح کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ قرض خواہ کے قرض کی ضمانت ہے۔ لہٰذا اس کو قبضے کے قائم مقام کہا جا سکتا ہے۔ اور یہی وہ حکم ہے جس کو مالکیہ نے رہن حیازی کی مشروعیت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے''

شیخ دکتور حمدا تیؒ نے فرمایا: ''رہن رسمی بھی حق عینی تبعی ہے، جو اس کے مالک کو حق دیتا ہے۔ لہٰذا یہ حق تقسیم قبول نہیں کرتا اور نہ ہی جائیداد کی صاحب جائیداد کی ملکیت سے نکلنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ اور رہن کی یہ صورت ساری دنیا میں عام ہو چکی ہے۔ اور بہت سے تجارات اور معاملات کی تکمیل کی ضمانت ہے۔''

اور جو فقہاء مالکیہ کی فقہ میں سے یہ بات مذکور ہے کہ کسی تیسرے کے ذمے ثابت دین بھی رہن ہو سکتا ہے، یہ بھی اس بات کی تائید کرتی ہے۔ فقہاء مالکیہ کی عبارات یہ ہیں:

دردیرؒ فرماتے ہیں: "وہ یعنی دین کے تحفے کا مطلب ہے کہ جس پر دین ہے اس کو اس سے آزاد کرنا۔ لہٰذا اس کو قبول کرنا ضروری ہے، کیونکہ آزادی قبول کی محتاج ہے۔ ورنہ یعنی جس پر دین نہ ہو اس کے علاوہ کسی اور کو دین کا تحفہ دینا رہن کی طرح ہے، یعنی وہ دین کے رہن کی طرح ہے جس کی صحت کے لیے اشہاد ضرور ہے، اسی طرح دین کی رسید دینا بھی ضروری ہے۔ ایک قول کے مطابق اور بعض نے کہا کہ یہ تکمیل کی شرط ہے۔"

اور اسی کے نیچے حاشیہ دسوقی میں ہے: "ورنہ رہن کی طرح ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمر سے دس روپے کے بدلے کچھ سامان خریدا اور خریدار اس دین کے بدلے اپنا وہ قرض رہن رکھواتا ہے جو اس کا خالد کے ذمے ہے، تو جائز ہے۔ اگر رہن پر گواہ دے دے اور بائع اور جس پر دین ہے ان کو ملوا دے اور بائع کو دین کا بتا دے، اور رسید دینا۔۔۔ یعنی یہ دین کے تحفہ اور رہن میں شرط ہے۔ اور ایک قول کا مطابق یہ ابن عبد الحق کا قول ہے اور شرط کمال کا مطلب ہے جیسا کہ وثائق میں ہوتا ہے۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اتفاقاً تکمیل کی شرط ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔"

حطاب رحمہ اللہ نے فرمایا:

"پھر مقروض کو اطلاع اس کی موجودگی سے ہی ہوگی اور مدونہ میں ہے کہ اگر غائب ہو تو قبضہ تب درست ہوگا جب وہ تمہیں گواہی پیش کر دے اور تم نے حق کی رسید وصول کر لی ہو۔ اسی طرح دین قبضہ کیے جاتے ہیں"

اور مصنف یعنی ابن حاجب نے رسید کے قبضے کا ذکر نہیں کیا۔ مدونہ کے ہبہ کے باب میں فرمایا: اگر اس کا دین تمہارے علاوہ کسی اور کے ذمے ہے اور وہ تمہیں وہ دین ہبہ کر دے تو اگر وہ گواہ پیش کر دے اور تمہیں اور اپنے مقروض کو ملا دے اور تمہیں قرضہ کی رسید دے دے تو یہ قبضہ ہے۔ اگر اس کے پاس قرض کی رسید نہ ہو اور وہ گواہ پیش کر کے قرض تمہارے حوالے کر دے تو بھی یہ قبضہ شمار ہوگا۔ اس بات کو صاحب النکت نے اس کی ظاہری عبارت پر محمول کیا ہے کہ اگر قرض کی رسید نہ دے تو واہب کی موت کے بعد ہبہ درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ بند گھر کی چابی نہ دے اور دینے والا مر جائے تو جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس کے لیے جائز نہ ہوگا۔ اگرچہ گواہ پیش کیا ہو اور رسید دینے کو تکمیل کی شرط قرار دیا ہے۔ اور مصنف کے قول کہ مقروض کی اطلاع اور مدونہ کا قول کہ (تمہارے اور مقروض میں ملاقات کرائے) کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ یہ شرط ہے لیکن اس کو تکمیل کی شرط قرار دینا ضروری ہے کیونکہ بیان کے صدقات کے دوسرے حصے میں اس کے شرط نہ ہونے پر اتفاق مذکور ہے۔

علامہ حطاب رحمہ اللہ نے ایک دوسری جگہ فرمایا ہے کہ:

"توضیح وغیرہ میں ہے کہ دین کا رہن درست ہے اگر غائب کے ذمے ہی ہو اور اسے قبضے کے لیے اشہاد کافی ہے۔"

علامہ زرقانیؒ نے فرمایا ہے:

"جب اپنے مدیون کے علاوہ کسی کے پاس رہن رکھوائے تو اس کے قبضہ کے لیے اشہاد اور رسید کی حوالگی ضروری ہے اور دونوں جمع کرنا تکمیل کی شرط ہے۔ اور مدیون کا اقرار ضروری نہیں اور نہ ہی اس کا مکلف لوگوں میں سے ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا وہ ان دونوں احکام میں دین کی بیع کی طرح نہیں ہے، کیونکہ اس مقروض سے حق نہ لینے سے مرتہن کے حق کا ضیاع لازم نہیں آتا۔ اسی میں تمام مملوکہ اشیاء کی رسید داخل ہے اور ابن عرفہ نے اس کو اس کی تعریف سے نکال دیا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ موقوف علیہم میں سے کوئی وقف کا مکتوب رہن رکھوائے تو درست ہے کیونکہ وہ اس

کے منافع کے مستحقین میں سے ہے۔ اور یہ قابل فروخت بھی ہے اور وظیفہ کی رسید کا رہن بھی ایک قول کے مطابق درست ہے کیونکہ وظائف سے بدلے کے عوض دستبر داری درست ہے۔

علامہ قرافی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"جواہر میں ہے: ایسی اشیاء جن کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسا کہ منقولی اشیاء اور عقار کا وہ حکم ہے جو فروخت میں گزر چکا، اور دین میں حق کی رسید اشہاد اور دونوں قرض خواہوں کی ملاقات ضروری ہے۔ جبکہ اگر حق کی رسید نہ ہو اور وہ بینہ لے کر آئے کہ وہ مرتہن کے حق کی وصولی تک اس کو نہ دے گا تو صرف دونوں قرض خواہوں کی ملاقات کافی ہے۔ اور اگر وہ دین مرتہن پر ہو تو وہ اس کو قبضہ کرنے والا ہو گا اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فرهان مقبوضة" اس میں رہن کی صفت میں قبضہ کو لگایا گیا ہے اور صفت شرط کی طرح ہوتی ہے۔

امیر کبیر سنباوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب مجموع میں فرمایا: "رہن بیع کی طرح ہے۔" ان کے شاگرد حجازی نے اس کے حاشیہ میں کہا: "لہٰذا ان کا کلام تمام املاک کی رسیدوں کو شامل ہے، بر خلاف ابن عرفہ کے، کیونکہ اس کو فروخت کہا جاتا ہے، خواہ ایک درہم کے بدلے ہی کیوں نہ ہو اور تھوڑی چیز کو زیادہ کے بدلے رہن رکھوانا جائز ہے۔ اس طرح موقوف علیہ کی طرف سے وقف کی رسید پر رہن جائز ہے اور وظیفہ کی رسید کا بھی اس قول پر جس میں اس سے دستبر داری جائز ہے اور یہی راجح ہے۔ اور اسی طرح دین کے رہن کو بھی شامل ہے۔ اور جب مدیون کے علاوہ کو دے رہا ہو تو قبضہ کے لیے اشہاد شرط ہے اور رسید کی حوالگی بھی۔ مدیون کا اقرار اور اس کا مکلفین میں سے ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس سے نہ لینے سے حق کا ضیاع لازم آتا، کیونکہ راہن پر رجوع کا جا سکتا ہے بر خلاف فروخت کے کہ اس میں رجوع نہیں کیا جا سکتا۔

298۔ ان نصوص سے درج ذیل امور ثابت ہوتے ہیں:

1۔ جو شرائط ہم نے بیان کی ہیں ان کے ساتھ مذہب مالکی میں دین کا رہن جائز ہے۔

2۔ دین کے غیر مقبوض ہونے کی وجہ سے اس کے رہن ہونے پر اشہاد ضروری ہے اور اشہاد کی رسید مرتہن کو دینا ضروری ہے۔

3۔ رسید پر قبضے کو اس میں موجود دین پر قبضہ کہا جا سکتا ہے، مگر یہ ضروری نہیں بلکہ تکمیل کی شرط ہے۔

4۔ مرتہن اور مدیون کو ملوانا مستحسن ہے لیکن اگر وہ غائب ہے تو ضروری نہیں جیسا کہ حطابؒ کی عبارت میں گزرا ہے۔

5۔ دین کے رہن کے درست ہونے کے لیے مدیون کا اقرار ضروری نہیں، جیسا کہ گزشتہ عبارت میں گزرا ہے۔

6۔ تمام مملوکات کی رسیدیں رہن ہو سکتی ہیں خواہ دین ہوں، عین ہوں یا حق ہوں جیسا کہ موقوف علیہ یا صاحب الوظیفہ کا حق جیسا کہ زرقانیؒ اور عدویؒ کی عبارات میں گزرا ہے۔ مگر اس میں ابن عرفہؒ کا اختلاف ہے۔

ان عبارتوں سے واضح ہوتا ہے کہ اصحاب امام مالکؒ رہن کے قبضے کے متعلق حسی قبضے کو مشروط قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے ہاں قبضہ حکمی بھی کافی ہے خواہ دین کے رہن میں اشہاد کی صورت میں ہو یا مرتہن کو رسید دینے کی صورت میں۔ زرقانی اور عدوی رحمہما اللہ نے ذکر کیا ہے کہ رسید کو قبضے کے قائم مقام کرنا صرف رہن کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام مملوک اشیاء میں ہے خواہ اعیان ہوں یا حقوق، جس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ عقار کی ملکیت کی رسید کا رہن بھی جائز ہے۔ فقہاء مالکیہ نے اس کی دو طرح تخریج کی ہے۔

299۔ پہلا: یہ کہ مرہونہ چیز رسید کا کاغذ ہے اور اس کاغذ کی اتنی قیمت ہوتی ہے جس کی خرید و فروخت کی جاسکے۔ اس تخریج کے مطابق عقار رہن نہیں ہو گا، بلکہ رسید کا کاغذ رہن ہو گا۔ اسی وجہ سے انہوں نے فرمایا ہے کہ مرہونہ چیز کی قیمت رہن سے کم ہونا جائز ہے۔ اور اس تخریج کے مطابق مرہونہ عقار کی رسید پر قبضۂ حکمی کا اعتبار نہیں ہو گا۔

300۔ اور دوسری تخریج: یہ کہ رسید عقار کے قائم مقام ہو گی۔ لہٰذا رسید پر قبضہ کرنا عقار پر حکمی قبضہ کرنا شمار ہو گا۔ عدوی رحمہ اللہ نے دونوں تخریجیں اس قول میں پیش کی ہیں۔

"لہٰذا ان کا کلام تمام مملوک اشیاء کی رسید اور حق کی رسید دونوں کو شامل ہے، کیونکہ یہ فروخت کی جاتی ہے، اگرچہ ایک درہم میں، یا اس میں موجود پر غور وفکر کرکے۔ اس میں ابن عرفہ کا اختلاف ہے۔"

ان کا قول کہ "یہ فروخت کی جاتی ہے، خواہ ایک درہم کے بدلے" پہلی تخریج کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اور ان کا قول "اس میں موجود پر غور کرکے" دوسری تخریج کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ دوسری تخریج راجح ہے۔ اور یہ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس کے بعد کہا ہے: "اور یہ وقف کے بارے میں موقوف علیہ کی تحریر کو بھی شامل ہے اور وظیفہ کی رسید کو بھی وظیفہ سے دستبرداری کی درستی کے قول پر اور یہی راجح ہے۔" اور ظاہر ہے کہ وقف کی تحریر اور وظیفہ کی رسید اس کے کاغذ کی حیثیت سے رہن نہیں رکھوائے جاتے، اگر مرہون صرف کاغذ ہوتا تو ان کو دستبرداری کے جواز کی بات کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ جب انہوں نے اس کی تخریج وظیفہ کے جواز پر کی ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مرہون چیز صرف کاغذ نہیں بلکہ وہ حق یا فائدہ ہے جو کاغذ میں موجود ہے۔ کیونکہ اگر کاغذ صرف کاغذ ہونے کی حیثیت سے مرہون ہو تو اس کا مذکورہ منفعت سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اور زرقانیؒ کی عبارت اس بارے میں اس سے زیادہ واضح ہے۔ وہ عبارت درج ذیل ہے:

"اور ظاہر موقوف علیہ کی وقف کی تحریر کے رہن کا صحیح ہونا ہے۔ کیونکہ وہ منفعت کے مستحق ہونے پر مشتمل ہے اور وہ ایسی چیز ہے جو قابل فروخت ہے۔ اور وظیفہ کی رسید بھی درست ہے، وظائف سے بالعوض دستبرداری کی درستی کے قول پر۔"

یہاں زرقانیؒ نے صراحت کی ہے کہ وقف کی تحریر اس کے منافع کے استحقاق پر مشتمل ہے، اور وہ قابل فروخت ہیں۔ لہٰذا مرہون کاغذ نہیں بلکہ وہ منافع ہیں جو اس میں مذکور ہیں۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مملوک اشیاء کی رسید کا رہن دین کی رسید کے سیاق میں ذکر کیا گیا ہے اس طور پر کہ یہ دونوں ایک قاعدہ کے تحت آتے ہیں، اور وہ یہ کہ جس چیز کی فروخت جائز ہے اس کا رہن جائز ہے۔ جبکہ دین کی رسید پر قبضے کو کوئی بھی کاغذ پر قبضہ نہیں کہتا بلکہ وہ اس میں موجود دین پر قبضہ شمار ہوتا ہے۔

301۔ اس بحث سے واضح ہو گیا کہ مالکیہ کے ہاں رہن پر قبضہ صرف حسی پر موقوف نہیں بلکہ مرہون کی رسید پر قبضہ کے ذریعے حکمی قبضہ بھی کافی ہے۔ اور اس کو قانون میں "ملکیتی رسید کا رہن" کا نام دیا گیا ہے۔ اور یہ مالکیہ کے قول پر درست ہوتا ہے۔

302۔ یقینی طور پر دفتری اعتبار سے رہن کی رسید کو لکھنا بغیر لکھنے سے زیادہ طاقتور ہے، لہٰذا یہ ان کے ہاں بطریق اولی جائز ہو گی۔ جبکہ آجکل کے معاملات میں حسی قبضے پر قبضے کو موقوف کرنا بہت مشکل ہو گیا ہے، خاص طور پر ملکی اور غیر ملکی تجارت میں۔ لہٰذا رہن کے بارے میں مالکیہ کا قول اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ جبکہ آجکل کی خرید وفروخت اس پر عرف بھی جاری ہو گیا ہے۔ اور رہن میں حسی قبضہ امر تعبدی بھی نہیں ہے، بلکہ

دائن کے حق میں حفاظت اور ضمانت کے لیے ہے تا کہ اس سے اپنے دین کی وصولی کر سکے اور یہ مقصود رہن حیازی میں بھی دفتری کارروائی کی شرط کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کو بھی حکمی قبضہ شمار کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

موجودہ دور میں رائج رہن کی اقسام

303۔ اب ہم موجودہ دور میں رائج رہن کی قسموں اور ان کی شریعت اسلامیہ سے مطابقت پر بات کرنا چاہتے ہیں۔

عام رہن (Mortgage)

304۔ رہن عام کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"رہن غیر منقولی متعین مال میں حق کو نقل کرنے کا نام ہے، تا کہ اس سے اس قرض کی وصولی کی جا سکے جو دیا گیا ہے یا دیا جائے گا یا ایسے دین کی جو لازم ہوا یا لازم ہو گا یا کسی معاملہ کو مکمل کرنے کے لیے جو کسی مالی ذمہ داری کا سبب بن سکتا ہو۔"

305۔ رہن کی اس بحث کو پڑھتے وقت درج ذیل باتوں پر غور کرنا ضروری ہے۔

پہلی بات: یہ تعریف رہن کو مال غیر منقول کے رہن پر منحصر کرتی ہے یعنی عقار یا اسی طرح کی چیز، لیکن یہ اس قانون کے ساتھ خاص ہے، اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ منقولہ اموال میں یہ درست نہیں بلکہ ان کا رہن دوسرے قوانین کے تحت ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

دوسری بات: رہن مستقبل کے قرض یا دین کے بدلے دیا جا سکتا ہے، یہ رہن معلق ہے۔ اور ہم پہلے یہ بات ذکر کر چکے ہیں کہ رہن کی تعلیق شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کے ہاں جائز نہیں، ہاں حنفیہ اس کو صرف وعدہ کرنہ دین کے بارے میں جائز قرار دیتے ہیں۔ مالکیہ کے ہاں دین کی تعلیق بغیر قید کے جائز ہے۔ دردیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"دین سے پہلے رہن جائز ہے گواہ قرض کے بدلے ہو یا فروخت کی وجہ سے، جیسے کہ کوئی شخص کسی سے رہن دینے کا معاملہ کر لے اس شرط پر کہ کل اس سے قرض لے گا یا اس سے کوئی سامان خریدے گا، اور یہ رہن اس دین کے بدلے ہو جائے گا۔ جب مال میں رہن پر قبضہ ہو جائے اور دین مستقبل میں لازم ہو تو رہن لازم ہو جائے گا اور دوبارہ قبضہ کہ ضرورت نہ ہو گی۔ البتہ اگر پہلے قبضہ نہ کیا ہو تو دین لازم ہونے کے بعد دینا لازم ہو گا۔ کرائے دار پر آئندہ لازم ہونے والی اجرت کے بدلے میں بھی رہن دینا اور حوالے کرنا درست ہے، جیسا کہ کسی کو کپڑا اسلائی کے لیے یا دروازہ بنانے یا کپڑا بننے یا چوکیداری کے لیے کرائے پر رکھا تو اس لازم ہونے والی اجرت کے بدلے رہن جائز ہے۔ اسی طرح اگر اجیر کام سے پہلے اجرت دے دے تو عمل کے بدلے رہن رکھنا جائز ہے کہ اگر وہ کام نہ کرے گا تو دیے ہوئے مال کے بدلے رہن ہو گا۔

جعالہ کے بدلے رہن جائز ہے۔ اس طور پر کہ کام کرنے والا بھاگے ہوئے غلام کے آقا سے بعد میں ثابت ہونے والی اجرت کے بدلے رہن لے لے۔ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ رہن مال ہے جو دین لازم یا بعد میں لازم ہونے والے دین کے بدلے ہوتا ہے۔ اس قیمت کے بدلے رہن رکھوانا بھی جائز ہے، جو اس پر لازم ہو گی۔ جیسے کوئی چیز عاریت پر لے اور عاریت پر دینے والے کو اس کی قیمت کے بدلے رہن دے جو کہ ضائع ہونے کی صورت میں اس پر لازم ہو گی۔ یہ قانون مالکی مذہب کے مطابق ہے۔ جب تک یہ معاملہ مجتہد فیہ ہے تب تک اس بنیاد پر قانون سازی کرنا اسلامی شریعت کے خلاف نہیں۔

307۔ تیسری بات: اس قانون کی رو سے مرتہن کو مرہونہ چیز پر حق حاصل ہوتا ہے، کبھی یہ حق عقار مرہون پر قبضہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے، خاص طور پر ان ذرعی قرضوں پر جو کاشتکاروں کو دیے جاتے ہیں۔ لیکن ہمارے علاقوں میں رائج یہ ہے کہ عقار مرہون سے مرتہن منفعت حاصل کرتا

ہے، اور اپنے مقاصد اور منافع کے لیے اس کو کاشت کے لیے استعمال کرتا رہتا ہے۔ جبکہ یہ واضح سود ہے اور اس کو قانونی طور پر منع کیا جانا چاہیے اگرچہ راہن کی اجازت سے ہی ہو۔ جیسا کہ ہم مرہون سے انتفاع کی بحث میں ثابت کر چکے ہیں۔

البتہ اگر معاملے میں صراحت کر دی جائے کہ مرتہن مرہونہ چیز سے فائدہ حاصل کرے گا اور اس فائدے کو قرضے میں شمار کیا جائے گا، تو اسلامی فقہ میں یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ یہ سود کی بجائے اصل قرض کے بدلے ہو۔ مگر قانون میں اس رہن جسے "فائدے والا رہن" کہا جاتا ہے میں عوض اصل اور سود دونوں کے مقابلے میں ہوتا ہے جو جائز نہیں۔

اکثر حالات میں عقار کا حسی قبضہ مرتہن کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ راہن کے قبضے میں ہی رہتا ہے، اور سرکاری دفتر میں یہ لکھ دیا جاتا ہے کہ مرتہن کے فائدے کے لیے رہن ہے۔ اور اس صورت میں رہن کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ راہن مرہون کی ملکیت مرتہن کو منتقل کرے گا، اور اگر راہن نے دین ادا کر دیا تو مرتہن دوبارہ مرہون کی ملکیت راہن کو منتقل کر دے گا۔ اس رہن کو انگریزی رہن کہتے ہیں۔

308۔ رہن کی یہ قسم اسلامی شریعت کے احکام کے خلاف ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اسلامی شریعت میں مرہونہ چیز کی ملکیت کو منتقل کرنے کا تصور نہیں، بلکہ صرف مرتہن کو دین کی عدم وصولی کے وقت اسے دین وصول کرنے کا حق دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فرهان مقبوضة" مملوکہ نہیں کہا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "رہن کو بند نہیں کیا جا سکتا، رہن کی ملکیت اسی کی ہوگی جس نے رہن رکھوایا، اور اس کے ذمے اس کا بدل ہوگا۔ (حاکم نے اس لفظ سے روایت کیا اور درست قرار دیا اور ذہبی نے خاموشی اختیار کی) اس میں موقت یا مشروط تملیک لازم آتی ہے۔ جس کی شریعت میں کوئی مثال نہیں ملتی۔

بیع مشروط کے طور پر رہن:

309۔ دوسری قسم جس کو قانون رہن مانتا ہے وہ مشروط بیع کے طور پر رہن ہے جس کو انگریزی قانون میں (Mortgage by Conditional Sale) کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ ہے:

جب راہن عقار مرہون کو اس شرط کے ساتھ بیچے کہ اگر وہ متعین وقت میں رہن کی مالیت نہ ادا کر سکا تو بیع نافذ ہو جائے گی۔ یا اس شرط کے ساتھ کہ اگر وہ یہ مالیت ادا کر دے تو خریدار خریدار عقار کو بائع کی ملکیت میں دے دے تو اس معاملے کو مشروط بیع کے طور پر رہن کہتے ہیں۔

یہ تعریف تین صورتوں پر مشتمل ہے۔

پہلی صورت: مقروض (راہن) عقار دائن کو محض صورتاً بیچتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ اگر وہ وقت مقرر پر دین ادا نہ کر سکا تو بیع نافذ ہو جائے گی۔ اس طرح کی فروخت بیع معلق ہے جو ناجائز ہے۔ اگر ہم اس کو صورتاً بیع اور حقیقتاً رہن قرار دیں تب بھی اس میں انتقال ملک کے تصور کی وجہ سے اغلاق رہن لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔

دوسری صورت: مدیون عقار دائن کو اس شرط پر بیچے کہ کہ اگر مدیون نے متعین تاریخ میں دین ادا کر دیا تو بیع فوراً ختم ہو جائے گی۔

تیسری صورت: یہ دوسری صورت کی طرح ہی ہے، مگر فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں بیع فوراً ختم ہو جائے گی، جبکہ تیسری صورت میں مشتری پر بائع کی طرف ملکیت منتقل کرنا لازم ہوگا۔"

بیع بالوفاء:

یہ دو صورتیں جن کو فقہاء نے بیع بالوفاء کے نام سے ذکر کیا ہے، اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، اور اس کے بارے میں ہم نے اپنی کتاب فقہ البیوع میں تفصیل ذکر کی ہے اس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

"چوتھا قول یہ ہے کہ وفاء کی شرط اگر عقد کے اندر ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور وہ رہن بن جائے گا اور اس پر رہن کے تمام احکام جاری ہوں گے۔ چنانچہ خریدار کو اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہو گا کیونکہ وہ درحقیقت مرتہن ہے اور اگر عقد کے اندر وفاء کی شرط نہ ہو پھر خریدار یہ وعدہ کرے کہ بائع جب بھی اس کے پاس ثمن لے آئے گا تو وہ اس کے ساتھ فروخت کا نیا معاملہ کرلے گا تو یہ بیع جائز ہے، اور خریدار کے لیے اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے۔ اور خریدار پر وعدہ لازم ہو جائے گا۔

بیع بالوفاء کی کئی صورتیں ہیں جن کو علامہ خالد اتاسیؒ نے جائز و ناجائز اور رہن اور بیع کے احکام کے ساتھ مجلۃ الاحکام العدلیہ کی شرح میں ذکر کیا ہے۔ ضرورت کے وقت اسے دیکھا جاسکتا ہے۔"

رہینہ وفاء (Pledge):

پاکستانی قانون میں اس کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"The bailment of goods as security for payment of debt or performance of a promise is called a "pledge". The bailor is in this case called the "pawner". The bailee is called, the "pawnee"."

312۔ رہن کی اس قسم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مرہونہ چیز منقولی سامان ہوتا ہے عقار نہیں ہوتا، اور اس میں قبضہ ضروری ہوتا ہے خواہ حقیقی ہو یا حکمی۔ لہٰذا یہ قسم گزشتہ اقسام سے درج ذیل باتوں میں مختلف ہے۔

پہلی: یہ کہ Mortgage قانون میں ملکیت منتقل کرنے پر منحصر ہے۔ اور اس میں کسی حال میں مرتہن کی طرف ملکیت منتقل نہیں ہوتی، یہاں تک کہ مرتہن کو رہن بند کرنے کا حق بھی نہیں ہوتا۔ جس کا مطلب ہے کہ عدم وصولی کے وقت وہ رہن کا مالک بن جائے جیسا کہ پہلی صورت Mortgage میں اس کو یہ حق حاصل ہوتا ہے۔

دوسری: یہ کہ Mortgage عام طور پر غیر منقولی اموال جیسے عقار میں ہوتا ہے، سوائے چند صورتوں کے مگر Pledge منقولی اموال میں ہی ہوتا ہے جیسے گاڑی۔

تیسری: Mortgage میں مرتہن کا قبضہ ضروری نہیں ہوتا، جبکہ Pledge میں مرتہن کا قبضہ ضروری ہے۔ اتنی بات ہے کہ بعض اوقات خاص طور پر جب مرتہن بینک ہو تو قبضہ حقیقی نہیں ہوتا بلکہ حکمی ہوتا ہے۔ البتہ مرتہن کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے قبضہ کرلے۔

اور یہ بات بھی ہے کہ اس قسم میں سامان مرتہن کے پاس امانت ہوتا ہے اس طور پر کہ کوتاہی کے بغیر ہلاکت کی صورت میں وہ اس کا ضامن نہ ہو گا مگر عدم کوتاہی کو ثابت کرنا مرتہن کے ذمے ہو گا راہن پر کوتاہی ثابت کرنا لازم نہیں۔

313۔ منقولی چیزوں میں رہن شرعی کے تصور کے قریب یہ صورت ہے لیکن اس میں حقیقی قبضہ شرط نہیں، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا لیکن آخر میں ہم نے اسی کو ترجیح دی کہ مالکیہ کے مذہب کے مطابق حکمی قبضہ کافی ہے، لہٰذا حقیقی قبضہ نہ ہونے کا نقصان نہیں۔

مدیون کے مال سے وصولی کے حق کی دو اور قسمیں:

314۔ رہن کا مقصد حاصل کرنے کے لیے قانون میں دو اور صورتیں ہیں: پہلی "Charge" عباً اور دوسری "Hypothecation" "الرہن العائم" اور ان دونوں میں مشترک حکم یہ ہے کہ مرتہن کو راہن کے مکمل یا کچھ مال سے وصولی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ جبکہ وہ مال بدستور راہن کے پاس ہی رہتا ہے اور وہ اس میں جیسے چاہتا ہے تصرف کرتا رہتا ہے۔ البتہ مرتہن کو عدم وصولی کی صورت میں اس سے وصولی کا حق حاصل ہو جاتا ہے، اگر یہ حق متعین مال سے متعلق ہو تو راہن اس کی فروخت کا تصرف مرتہن کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتا، لیکن عام حالات میں مرہون مال متعین نہیں ہوتا بلکہ راہن کے تمام مال پر دین کے بقدر ہوتا ہے، لہٰذا راہن اپنے مال میں جیسا چاہے تصرف کرتا رہتا ہے کہ اس کی مملوک اشیاء تبدیل ہوتی رہتی ہیں مگر اس دین کی ذمہ داری کے تحت رہتی ہیں صرف موجود مملوک پر ہی نہیں بلکہ آئندہ مملوک اشیاء پر بھی اس پابندی کا اطلاق ہوتا ہے اس قسم کو رہن عائم "Floating Charge" کہتے ہیں۔

اور جب دین کی ادائیگی کا وقت آتا ہے تو یہ ذمہ داری ان متعین اموال پر پڑ جاتی ہے جو قرض کو پورا کرتی ہوں اس تعیین کو Crystallization کہتے ہیں۔ اگر راہن دین کی ادائیگی سے عاجز آجائے تو تعیین کے بعد ان متعین اشیاء سے دین وصول کیا جاتا ہے۔ اگرچہ Simple Mortgage, Hypothecation, Charge بہت سی خصوصیات میں مشترک ہیں لیکن ان کے درمیان باریک فرق موجود ہیں جو ان کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں۔ مگر ہم ان میں نہیں جانا چاہتے۔

315۔ ان دونوں اقسام کی حقیقت حال سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں مرتہن مرہونہ چیز پر بالکل قبضہ نہیں کرتا نہ تو حقیقتاً نہ حکماً، بلکہ اکثر حالات میں تو مرہون چیز ہی متعین نہیں ہوتی اور یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اگر اس عقد کو شرعی رہن مان لیا جائے تو مرتہن دوسرے قرض خواہوں سے مرہونہ چیز کا زیادہ حقدار ہو گا۔ یعنی راہن کے افلاس یا موت کی صورت میں اس کو مرہون سے دین کی وصولی کا حق حاصل ہو گا۔ یعنی راہن کے افلاس یا موت کی صورت میں اس کو مرہون سے دین کی وصولی کا حق حاصل ہو گا اور دوسرے قرض خواہ اس میں سے حصہ کا مطالبہ نہیں کر سکتے اور یہ حق دینا کسی ایسے داعیہ کا مطالبہ کرتا ہے جس کی وجہ سے یہ حق دیا جا سکے یا تو حقیقی قبضہ یا حکمی قبضہ کی صورت میں۔ اور ان دونوں کی عدم موجودگی میں اس کو دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہی ہونا چاہیے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مدیون نے اس دائن کی تقدیم کا اقرار کیا ہے مگر اس کا اقرار دوسرے کے اموال ضائع کرنے کے لیے کافی نہیں۔ یہ اس طرح ہے کہ دائن کے دین کی رسید دی ہو تو صرف اس رسید کی وجہ سے وہ دائن دوسرے دائنوں سے زیادہ حقدار نہ ہو گا۔ البتہ اگر ذمہ داری کسی متعین چیز کے بارے میں لکھی گئی ہو تو اس طور پر کہ مدیون دائن کی اجازت کے بغیر اس میں تصرف نہ کر سکتا ہے تو اس کو حکمی قبضہ شمار کر کے رہن شرعی کا حکم لگایا جا سکتا ہے، لیکن اکثر حالات میں ذمہ داری یا رہن متعین چیز پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی مملوک اشیاء پر عام طور پر ہوتا ہے۔ اور مدیون اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرتا رہتا ہے۔ اور ذمہ داری ایک چیز سے دوسری کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے، لہٰذا اس پر شرعی رہن کے احکام ثابت نہیں ہوتے۔ اسی لیے ہدایہ میں ہے: "جب رہن اور کفیل متعین نہ ہوں یا کفیل غائب ہو جائے یہاں تک کہ دونوں جدا ہو جائیں تو جہالت کی وجہ سے کفالت اور رہن کا معنی باقی نہیں رہتا، لہٰذا فاسد ہو جائے گا۔"

رہن عائم کے فساد پر اشکال:

316۔ پہلا اشکال: یہ ہے کہ بعض فقہاء نے مجہول یا غیر متعین کے رہن کی اجازت دی ہے، ابن قدامہؒ رہن اور کفالت کی درستگی میں تعیین کی بحث میں لکھتے ہیں:

" اور اسی لیے خرقیؒ نے "دونوں جانتے ہوں" رہن اور کفیل دونوں کے بارے میں کہا ہے، اور رہن کی پہچان دو میں سے ایک چیز سے حاصل ہوتی ہے: دیکھنے سے، یا ایسی صفت بیان کرنے سے جس سے موصوف معلوم ہو جائے، جیسا کہ سلم میں۔ اور قبضہ سے متعین ہو جاتی ہے، یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے، امام مالک، اور ابو ثور رحمہا اللہ سے منقول ہے کہ مجہول رہن درست ہے۔"

لیکن امام مالک اور ابو ثور سے جو مجہول رہن کی درستی منقول اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ مکمل مدت رہن میں مجہول ہی رہے جیسا کہ رہن عائم میں ہوتا ہے، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ راہن نے عقد رہن کے وقت مرہون کو معین نہیں کیا اور کہا کہ میں کوئی چیز تمہارے پاس رہن رکھواؤں گا، اور چیز معین نہ کی تو رہن درست ہو جائے گا، لیکن بعد میں متعین کرنا اور حوالے کرنا لازم ہو گا۔ اسی لیے ابن قدامہؒ نے مجہول رہن کی درستی کے حکم کے بعد کہا ہے:

" اور اس پر دین کے بقدر رہن دینا لازمی ہو گا کیونکہ یہ ضمانت ہے، تو شہادت کی طرح اس کی بھی بقید کے شرط جائز ہے۔"

مازریؒ مالکی نے فرمایا:

"امام مالکؒ کے ہاں کوئی شخص متعی دینار کے بدلے کسی کو سامان بیچے اس شرط پر کہ خریدار ثمن کے بدلے کچھ رہن کے بدلے کچھ رہن دے گا یا کفیل دے گا تو یہ جائز ہے اور خریدار کے لیے یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ بائع کو اس کے حق کی ضمانت کے طور پر رہن دے جس سے وہ حق وصول کر سکے۔"

اس عبارت کا آخری حصہ صراحتاً اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ رہن کی جہالت عقد رہن کے وقت تھی، لیکن اس کے بعد خریدار پر متعین چیز دینا لازم ہے، جو دین کی قیمت پوری کر سکے، لہٰذا اس بات کا رہن عائم سے تعلق نہیں ہے۔

317۔ ہم نے حصص کا رہن اور سیونگ اکاؤنٹ کا رہن جائز قرار دیا ہے، جبکہ ان میں موجود اشیاء بھی وقت کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں تو ہم رہن عائم کو اس پر کیوں قیاس نہیں کر سکتے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تجارتی اوراق اور حصص کا ایک مستقل وجود ہے اور ان کو ضرورت کے وقت متعین کرنا بغیر جھگڑے کے ممکن ہے۔ لہٰذا اس پر اس کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

روکنے کا حق:

318۔ ایک اور قسم جس کو انگریزی قانون میں "Lien" کہتے ہیں۔ اور اس کی تعریف یہ ہے:

"The concept of Lien in the simple sense of a legal right to keep possession of property until a claim has been met has been extended to cover a number of analogous rights."

اس صورت کی بہت سی اقسام ہیں مگر ان سب کو دو اقسام میں ذکر کیا جا سکتا ہے۔

قانون میں روکنے کے حق کی پہلی قسم:

319۔ پہلی قسم ایسی چیز کو روکنا جس پر عقد ہوا ہو اور اس کا کوئی مالی حق نکل آئے تو اس عوض کی وصولی کے لیے چیز کو روکنا پاکستانی قانون میں اس کی تعریف درج ذیل ہے:

"Where the bailee has, in accordance with the purpose of the bailment, rendered any service involving the exercise of labour or skill in respect of a good bailed, has been, in the absence of a

contract to the contrary, a right to retain such goods until he receives due remuneration for the services he has rendered in respect of them." (The Contract Act, 1872, section 170).

جب کوئی شخص کسی دوسرے کے سامان پر قبضہ کرے اور اس کا قبضہ حاصل کرنے میں کوئی ایسی خدمت سر انجام دے جو کوشش یا مہارت کی محتاج ہو تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس خدمت کے عوض کی وصولی تک اس چیز کو روک لے، الا یہ کہ ان کے درمیان کوئی ایسا معاملہ ہوا ہو جو اس کے بر خلاف کا مقتضیٰ ہو۔

قانون میں اس کی مثال یہ دی گئی ہے کہ زید نے ایک خام موتی کاریگر کو کاٹنے اور ملمع کرنے کے لیے دیا اور کاریگر نے یہ کام کر دیا تو کاریگر کو اس کام کی اجرت کی وصولی تک اس موتی کو روکنے کا حق حاصل ہو گا۔

اس قانون کی عبارت میں اس حق کے ثبوت کو اس شخص کے لیے مشروط کیا ہے جو مالک کا مقصد مکمل کرنے کے لیے کوئی کوشش یا مہارت استعمال کرے، لیکن اگر قبضہ کرنے والے کی طرف سے کوئی کوشش نہ کی گئی ہو تو اس پر یہ قانون لاگو نہ ہو گا، مثال کے طور پر کسی نے خریدار کو چیز بیچی اور اس کے حوالے نہ کی تو یہ قانون لاگو نہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں فروخت کنندہ نے خریدار کے لیے کوئی ایسا کام سر انجام نہیں دیا جبکہ بعض اداروں میں اس حق کی تصریح کی گئی ہے۔ لیکن ایک دوسرا قانون جو ثمن کی وصولی کے لیے فروخت کنندہ کو سامان روکنے کا حق دیتا ہے، اس کا نام مال کی فروخت کا قانون ہے۔

اس قانون کے تحت کسی سامان کا فروخت کنندہ اگر فروخت کردہ چیز پر قابض ہے اور اسے ابھی تک ثمن وصول نہیں کیا تو اس کو ثمن کی ادائیگی تک سامان روکنے کا حق ہے۔ اور یہ درج ذیل حالات میں ہوتا ہے۔

1. جب فروخت کا معاملہ کسی (ادھار) مدت کی شرط کے بغیر ہو۔
2. جب فروخت کا معاملہ ادھار ہو اور وہ مدت گزر جائے۔
3. جب فروخت کنندہ مفلس ہو جائے۔
4. فروخت کنندہ کو روکنے کا حق استعمال کرنے کی اجازت ہے چاہے وہ چیز پر خریدار کے وکیل یا امین کی حیثیت سے قابض ہو۔

فقہ اسلامی میں روکنے کا حق:

320۔ روکنے کے حق کے احکام فی جملہ فقہ اسلامی کے مطابق ہیں۔ کیونکہ حنفیہ کے ہاں فروخت کنندہ کو ثمن کی وصولی کے لیے فروخت کردہ چیز روکنے کا حق حاصل ہے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"ہمارے اصحاب نے فرمایا ہے کہ: فروخت کنندہ کو ثمن کی وصولی کے لیے سامان روکنے کا اختیار ہے جب کہ فروخت کا معاملہ نقد ہو، محیط میں بھی ایسے ہے۔ اور اگر ادھار ہو تو پھر نہ تو مدت مکمل ہونے سے پہلے اور نہ بعد اس کو روکنے کا اختیار ہے، مبسوط میں ایسے ہی ہے۔"

ظاہر یہ ہے کہ مالکیہ کے ہاں بھی حکم یہی ہے، کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ پہلے خریدار کے ذمے ثمن دینا ہے۔ حطابؒ نے فرمایا:

"اگر معاملہ کسی سامان کا ثمن کے بدلے ہو تو ابن قاسم کہتے ہیں کہ خریدار پر پہلے ثمن کی ادائیگی لازم ہے۔" اس بات سے ظاہر یہی ہے کہ فروخت کنندہ کے روکنے کا حق حاصل ہو گا۔

لیکن قانون کی دوسری شق (ب) بائع کو مدت گزرنے کے بعد روکنے کا حق دیتی ہے۔ اور اسی طرح دو نمبر کے تحت شق بائع کو وکیل یا امین کی حیثیت سے قابض ہونے پر بھی یہ حق دیتی ہے۔ یہ حکم حنفیہ کے مذہب کے مخالف ہے۔

ہندیہ میں ہے: "اگر ثمن ادھار ہو اور خریدار ادھار کی مدت آنے تک چیز پر قبضہ نہ کرے تو اس کو رقم کی ادائیگی سے پہلے چیز پر قبضہ کرنے کا اختیار ہو گا، اور بائع اس کو روک نہیں سکتا، ایسے وغیرہ میں ہے۔"

ہندیہ میں ہی ہے:

"اگر بائع نے خریدار سے فروخت کردہ چیر عاریت یا ودیعت پر لی، تو روکنے کا حق ساقط ہو جائے گا، ظاہر الروایہ کے مطابق ایسے بدائع میں ہے۔"

یہی حکم اجارہ کے بارے میں ہے۔ چنانچہ مجلۃالاحکام العدلیہ کے مادہ 482 میں ہے:

ایسا اجیر جس کے کام کا اثر ظاہر ہو تا ہو مثلاً درزی، رنگساز، دھوبی، ان کی اجرت والی چیز کو اجرت کی وصولی کے لیے روکنا جائز ہے، اگر ادھار کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔ اسی صورت میں اگر مال کو روکا اور اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا، لیکن ہلاکت کے بعد اس کو اجرت نہیں ملے گی۔

زیلعیؒ نے روکنے کے حق کی علت بیان فرمائی ہے:

"اس لیے کہ معاملہ کسی محل میں وصف پر ہوا ہے تو اس کو مبیع کی طرح بدلے کی وصولی تک روکنے کا حق ہو گا۔" پھر کہا: "اگر روکا اور ضائع ہو گیا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہو گا۔ اس لیے کہ چیز اس کے پاس امانت تھی اور اس کو شرعی طور پر روکنے کا حق حاصل تھا لہٰذا روکنے کو کوتاہی شمار نہ کیا جائے گا۔ لہٰذا ضمان لازم نہ ہو گا۔ اور اجرت بھی واجب نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ جس چیز پر معاملہ ہوا وہ حوالگی سے پہلے ختم ہو گئی، اور اس وجہ سے بدل ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ فروخت کردہ چیز قبضے سے پہلے ہلاک ہو جائے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ہے۔"

321۔ اس سے واضح ہو گیا کہ انگریزی قانون اس حکم میں فقہ اسلامی کے مطابق ہے۔ البتہ اجرت والی چیز میں اگر والی بات کی تفصیل کی کچھ جزئیات میں تمام فقہاء اور عدالتوں کا کچھ اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل مجلۃالاحکام العدلیۃ کی شرح میں موجود ہے۔

اگر اجیر نے اپنے شرعی حق کی وجہ سے چیز کو روکا ہو تو وہ کوتاہی کے بغیر ہلاکت کی صورت میں ضامن نہ ہو گا، یہ بات فقہاء کی عبارت میں گزر چکی ہے اور ظاہر ہے کہ انگریزی قانون میں بھی یہی حکم ہو گا، اس لیے کہ اس قانون میں اجیز کے قبضے کو ملک کی اجازت سے قبضہ شمار کیا گیا ہے۔ اور یہ قبضہ امانت کا قبضہ ہوتا ہے جس میں کوتاہی کے بغیر قابض ضامن نہیں ہوتا۔

کوتاہی کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اجیز کے پاس اس کام کی مکمل مہارت نہ ہو جو اس کو سونپا گیا ہے، اور اس چیز کو خراب کر دے اس لیے مذکورہ قانون (170، 1872ء میں) صراحت کی گئی ہے کہ روکنے کا حق تب ہو گا جب کام مطلوبہ مہارت کے ساتھ مکمل کیا گیا ہو۔ انگریزی قانون کی شرح کرنے والوں نے ایک معاملہ کا فیصلہ کرتے ہوئے اس بنیاد پر حکم جاری کیا۔ اس کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے:

"جب اجیر ماہر ہو اور اس بنیاد پر اس کو کام سونپا جائے، تو وہ اس مہارت میں کمی کی وجہ سے کئے گئے نقصان کا ضامن ہو گا۔ یہ حنفی مسلک کے مطابق ہے، اس لیے کہ مطلوبہ مہارت کے بغیر کام کی ذمہ داری لینا کوتاہی ہے۔"

کیا روکنے کا حق دوسرے قرض خواہوں سے مقدم ہے؟

322۔ انگریزی قانون میں روکنے کے حق کو رہن کی طرح قرار دیا گیا ہے کہ فروکت کنندہ یا مستاجر کی موت یا افلاس کی سورت میں روکنے والا اس چیز کا باقی قرض خواہوں سے زیادہ حقدار ہو گا۔ اس لیے کہ انہوں نے اس روکنے والے کو قرض خواہوں میں سے شمار کیا ہے۔ اس سے مراد وہ قرض خواہ جن کو دوسرے پر فوقیت ہو۔ اور یہ بات فی الجملہ حنفی قانون کے مطابق ہے۔ در مختار میں ہے:

"جیسا کہ اگر خریدار نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو فروخت کنندہ اتفاقاً اس کا زیادہ حقدار ہے۔"

اس کے تحت ابن عابدینؒ نے لکھا ہے:

"(بائع زیادہ حقدار ہے) کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ وہ میت کے مال میں سے وصولی تک اس کو اپنے پاس روکنے کا حقدار ہے، یا یہ کہ قاضی اس کو فروخت کر دے اور ثمن اس کو دے دے اگر اس سے بائع کا مکمل دین ادا ہو جائے تو ٹھیک ہے، لیکن اگر زیادہ ہو جائے تو اضافہ باقی قرض خواہوں کو دے دے اور اگر کم ہو جائے تو اس میں وہ باقی قرض خواہوں کے برابر ہو جائے گا۔ اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ہر صورت میں یہ سارا لے جائے، کیونکہ اس بات کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ وہ باقی قرض خواہوں سے زیادہ حقدار اس وجہ سے ہے کہ خریدار کی زندگی میں اس کو ثمن کی وصولی تک اس کو روکنے کا حق تھا تو اسی طرح بعد میں بھی ہو گا۔ اور یہ اس حکم کی طرح ہے کہ اگر اجرت پر لینے والا شخص فوت ہو جائے اور اس کے ذمے دین ہوں تو اجرت والا شخص اس گھر کا بھی قرض خواہوں سے زیادہ حقدار ہو گا۔ یعنی جب گھر اس کے قبضے میں ہوا اور وہ اجرت دے چکا ہو اور اجارہ کا معاملہ اجرت پر لینے والے کی موت کی وجہ سے ختم ہو گیا ہو تو اس کو گھر روکنے کا حق ہے۔ اور ثمن کا حقدار بھی یہی ہو گا۔ بر خلاف اس کے کہ اس کو اجرت پہلے دی او ور گھر پر قبضہ نہ کیا اور موجر مر گیا تو وہ باقی قرض خواہوں کے برابر ہو گا۔ اور اس کو گھر روکنے کا اختیار بھی نہ ہو گا۔ جامع الفصولین میں ایسے ہے اسی طرح بیع فاسد کے اب میں اگر بیع فسخ کرنے کے بعد بائع مر گیا تو خریدار دوسرے قرض خواہوں سے زیادہ حقدار ہو گا۔ لہٰذا اس کو ثمن کی وصولی تک اس کو روکنے کا حق ہو گا۔ اسی سے اس سوال کا جواب بھی مل گیا کہ جو پوچھا گیا ہے کہ اگر بائع ثمن وصول کرنے کے بعد مفلس ہو کر مر جائے اور سامان حوالے نہ کیا ہو تو خریدار اس کا زیادہ حقدار ہو گا کیونکہ بائع کو زندگی میں اس کو روکنے کا حق کہ تھا بلکہ خریدار حوالگی پر مجبور کر سکتا تھا تو موت کے بعد بھی اس کو لینے کا حق ہو گا۔ کیونکہ دوسرے قرض خواہوں کا کسی صورت اس میں حق نہیں بنتا، کیونکہ یہ بائع کے پاس امانت ہے۔ اگرچہ اس کے پاس ہلاکت کی صورت میں ضمان ثمن کا آئے گا۔ اسی طرح رہن ہے کہ راہن اس کا دوسرے غرماء سے زیادہ حقدار ہے۔ اللہ اعلم۔"

قانون میں حبس کی دوسری قسم"

323۔ پاکستانی اور ہندی قانون میں روکنے کے حق کی دوسری قسم یہ ہے:

"بینک والے، فروخت کے وکیل، عدالتوں کے وکیل۔۔۔۔۔۔ان سب کو ان اموال کو روکنے کا حق حاصل ہوتا ہے جو ان کو دے جائیں تاکہ وہ اس کے ذریعے اپنا مطالبہ حاصل کر سکیں، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی معاملہ نہ ہوا ہو۔ ان کے سوا کسی کو اس کا اختیار نہیں جب تک کہ صریح معاملہ نہ ہوا ہو۔

اس قانون کا علاوہ یہ ہے کہ مذکورہ لوگوں کو ان کو سونپی گئی اشیاء کا مکمل اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ ان کو روک لیں صرف ان اشیاء کے معاملات کی وجہ سے ہی نہیں بلکہ اس کے علاوہ کسی اور سبب سے حاصل ہونے والے حق کے بدلے میں بھی۔

324۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ قانون جامع مانع نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ اس قانون میں صراحت سے مذکور ہے کہ ان مذکورہ لوگوں کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں، اداروں نے بہت سے لوگوں کو انگریزی قانون کے مطابق اس کا حق دیا ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی جامع مانع تعریف موجود نہیں۔ قانون میں حبس کے حق کی دس اقسام ذکر کی گئی ہیں جو بعض اوقات ایک دوسرے میں سما جاتی ہیں لیکن اس کے بارے میں بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ تمام حالات کو شامل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہ حق صرف عقد سے یا قانون سے یا عرف سے یاEquity سے حاصل ہوتا ہے اورEquity کی عدالتیں عام عدالتوں سے الگ ہوتی ہیں۔ یہ وہ ہیں جنہوں نے عام قوانین میں اضافہ کیا ہے۔ اس لیے روکنے کے حق کی اتنی زیادہ اقسام ہیں کہ ان کو ایک تعریف کے تحت نہیں لایا جاسکتا۔ یہاں تک کہ یہ اصطلاحCharge پر بھی بولی جاتی ہے، حالانکہ Charge اورLien (روکنے) میں فرق ہے، کہ پہلی لکھائی کی محتاج ہے، اور دوسری نہیں۔ لیکن دونوں کا نفاذ عدالت کے ذریعے ہوتا ہے۔

325۔ اگر ہم General Lien کے حق پر غور کریں جو 171 نمبر پر مذکور ہے تو وہ تین احوال پر مشتمل ہے:

پہلا حال: کسی دین کے لیے معقود علیہ کو روکنا جو اسی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تو یہ پہلی قسم میں داخل ہے جیسے مبیع کو ثمن کی وصولی تک روکنا۔

دوسرا حال: کسی نے اس کو چیز دی اور اس نے اس سے وہ چیز ایک اور چیز کی وصولی کے لیے روک لی، جس کا اس پہلی چیز سے کوئی تعلق نہیں۔

تیسرا حال: ایک عقد کے دین کو دوسرے عقد کے دین کی وجہ سے روکنا۔ جیسے زید نے عمرو کو نقد گاڑی بیچی اور ثمن کی وصولی کے لیے عمرو سے گاڑی روک لی، پھر عمرو نے زید کو اجرت پر لیا پھر عمرو نے زید کو گاڑی کا ثمن دیا جبکہ زید اس کو اجرت شمار کر رہا ہو۔

326۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ دوسرے دونوں حالوں میں حبس بالکل جائز نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ ہر عقد کا حکم دوسرے سے بالک الگ ہونا چاہیے، لیکن اس کو ایک دوسرے مسئلہ سے جوڑا جاسکتا ہے، جو مسئلہ ظفر کے نام سے مشہور ہے۔

فقہ اسلامی میں مسئلہ ظفر:

دائن کو مدیون کی کوئی چیز مل جائے تو کیا دائن کو اس مال سے اپنا دین وصول کرنے کا حق ہے؟

اس کے جواب میں کچھ تفصیل ہے جو درج ذیل ہے۔

1۔ اگر مدیون دین کا اقرار کرتا ہو تو مال پانے والے کے لیے اس سے کچھ بھی لینا جائز نہیں، سوائے اس کے جو وہ دے دے۔ اور ابن قدامہؒ کہتے ہیں:

"اس میں کسی اہل علم کا اختلاف نہیں اگر اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر لیا تو اس کو لوٹانا ضروری ہوگا۔ اگرچہ اس کے حق کے برابر ہو، کیونکہ کسی کی چیز کا اس کی اجازت کے بغیر مالک بننا بلاضرورت جائز نہیں، اگرچہ اس کے حق کی جنس سے ہو، کیونکہ بعض اوقات کسی کو کسی چیز سے غرض ہوتی ہے۔"

2۔ اگر دائن کسی ایسی وجہ سے دین نہ دے رہا ہو جو جائز ہو، مثلاً ادھار، تنگی، تو اس کے مال سے اتفاقاً کچھ لینا جائز نہیں، اگر لے لیا تو اگر باقی ہو تو واپس کرنا اور ختم ہو جائے تو اس کا بدل دینا واجب ہوگا۔

3۔ اگر مدیون بغیر وجہ کے منع کر رہا ہو اور دائن حاکم کے پاس لے جا کر وصولی پر قادر ہو جائے تو شافعیہ کے ہاں دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ کہ اس کے لیے خود سے لینا جائز نہیں۔ دوسری صورت یہ کہ جائز ہے۔ امام نوویؒ نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔ اور ہمارے زمانے میں حاکم کے پاس جانے میں مشکل کی وجہ سے یہی راجح ہے۔

4۔ اگر مدیون دین کا انکاری ہو اور دائن کے پاس ثبوت نہ ہو اور دائن عدالت کے ذریعے نہ لے سکتا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

328۔ امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے جو قرافیؒ نے ذکر کیا ہے کہ:

"اس کو اپنا حق لینے کا اختیار نہیں جو ب وہ اس کو پالے، اگرچہ اس کے لیے حق کی وصولی ناممکن ہو جائے۔ اور اس پر ایک حدیث سے استدلال کیا ہے، "جس نے امانت رکھوائی اس کو پاس کرو اور تم سے جس نے خیانت کی اس سے خیانت مت کرو۔""

329۔ امام احمدؒ کا بھی خرقیؒ کے مطابق یہی مذہب ہے۔

"جس کا کسی پر کوئی حق ہو اور وہ اس سے منع کرے اور وہ اس کے مال پر قدرت پالے تو اس میں سے اپنے حق کی مقدار نہیں لے سکتا رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے "جس نے امانت رکھوائی اس کو واپس کرو اور تم سے جس نے خیانت کی اس سے خیانت مت کرو۔""

لیکن ابن قدامہؒ نے ابن عقیل سے روایت کر کے اس کی تشریح میں ذکر کیا ہے:

"ہمارے محدث اصحاب نے ہند والی حدیث کو لے کر حق لینے کی ایک صورت بنائی ہے، جب ان کو نبی ﷺ نے فرمایا: اتنی مقدار لے لو جو تمہیں اور تمہارے بچے کے لیے کافی ہو۔"

330۔ امام شافعیؒ کا مشہور اور راجح مذہب یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا: "مال پانے والے کو اس مال سے اپنا حق وصول کرنے کا حق حاصل ہے، خواہ ملا ہوا مال اس کے اپنے حق کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو۔"

نوویؒ نے فرمایا:

"اگر قاضی کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا ممکن نہ ہو اس طور پر کہ وہ حق سے انکاری ہو اور اس صاحب حق کے پاس کوئی ثبوت نہ ہو تو، اگر وہ اس کا مال پالے تو اس کو اپنے حق کی جنس لینے کا حق ہے۔ مگر غیر جنس لینے کا حق نہیں۔ اور تہذیب میں ایک صورت یہ ہے کہ لے سکتا ہے، مگر وہ کمزور ہے۔ اور اگر اس کو غیر جنس ہی ملے تو راجح مذہب کے مطابق کے لے سکتا ہے۔ یہی جمہور کا مذہب ہے۔ اور اگر قاضی کے ذریعے حق وصول کر سکتا ہے، اس طور پر کہ وہ دین کا اقرار کرتا ہے، مگر ٹال مٹول کرتا ہے، یا دین کا منکر ہے مگر اس کے پاس ثبوت موجود ہے یا اس کو یہ امید ہے کہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے گا اور اس پر قسم پیش کی جائے گی تو اقرار کر لے گا، تو کیا پھر بھی لے سکتا ہے، یا قاضی کے پاس لے جانا ضروری ہے؟ دونوں قول ہیں۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ لے سکتا ہے۔ یہ قول ابو اسحٰق بن ابی ہریرہ اور دو قاضیوں طیب اور رویانی کا ہے حدیث ہند کی وجہ سے، اور اس وجہ سے بھی کہ قاضی کے پاس لے جانے میں مشقت ہے اور وقت کا ضیاع ہے۔"

اور ہند کی حدیث وہ ہے جو بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ:

"ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ابو سفیان کنجوس آدمی ہے اور مجھے اتنا خرچ نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچے کو کافی ہو، سوائے اس خرچ کے کہ میں اس کے علم کے بغیر لے لوں۔ آپ ﷺ نے جواب دیا کہ اتنی مقدار لے سکتی ہو جو رواج کے مطابق تم کو اور تمہارے بچوں کو کافی ہو جائے۔"

شافعیہ کا امام مالکؒ سے روایت کرتے ہوئے ایک مذہب یہ ہے جو مواق نے ابن عرفہ سے ذکر کیا ہے۔

"جو شخص کسی منکر دین کا مال پالے، اس میں اضطراب ہے، فصل دعویٰ میں ہے کہ اس میں چار قول ہیں: منع، کراہت، اجازت، استحباب۔"

331۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال پانے والا اپنے حق کی جنس پالے تو اس سے اپنا حق وصول کرنا جائز ہے، اور اگر غیر جنس ہو تو جائز نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اپنا حق وصول کرنے کے لیے اس کو فروخت کرنا پڑے گا اور کسی کا مال اس کی اجازت کے بغیر بیچنا جائز نہیں۔ لیکن متاخرین نے غیر جنس کی صورت میں بھی وصولی کے جواز کا فتوی دیا ہے۔ ابن عابدینؒ نے فرمایا:

"حمویؒ نے کنز کی شرح میں لکھا ہے کہ عدم جنس میں سے وصولی کا عدم جواز ان کے زمانے میں تھا، مگر آج جیسا بھی مال ملے اس س ئے وصولی کے جواز کا فتویٰ ہے، خاص طور پہ جب ہمارے علاقوں میں ان کی سرکشی کی وجہ سے شاعر کہتا ہے:

اس زمانے پر افسوس کہ یہ سرکشی کا زمانہ ہے حقوق کا نہیں

اس زمانے میں ہر دوست مخالف ہے اور ہر دوست جھوٹا ہے"

لہٰذا اب حنفیہ کا مذہب بھی شافعیہ کی طرح اور یہی مالکیہ اور شافعیہ کی ایک روایت ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔

332۔ جب یہ جائز ہوا کہ جیسا بھی مال ملے اس سے اپنا حق وصول کرنا جائز ہے، تو اس مال کو اس لیے روکنا کہ مدیون کو پکڑا جا سکے بطریق اولی جائز ہو گا، مگر فقہ کے امام اس بات پر متفق ہیں کہ یہ حق تب حاصل ہو گا جب مدیون / مقروض ٹال مٹول کرے، اور دائن عدالت کے ذریعے بھی حق وصول نہ کر سکتا ہو، اور اگر مدیون اقراری ہو تو ملے ہوئے مال سے حق وصول نہیں کر سکتا۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ دین کی وصولی کے لیے اس کے لیے مال روکنا جائز ہو گا۔ اتنی بات میں قانون وضعی اسلامی قانون سے مختلف نہیں۔ لیکن چونکہ روکنے کا حق قانون میں اچھی طرح منضبط نہیں، تو بغیر قید کے اس کے جواز کا کہنا ممکن نہیں۔ بلکہ ہر معاملے میں اس کی خصوصیات کے ساتھ غور و فکر کیا جائے گا۔

الباب الخامس

مشروع القانون الاسلامی لتوثیق الدیون

میں نے گزشتہ چار ابواب میں دین کی ضمانت کے احکام فقہ اسلامی کے چاروں مذاہب کی روشنی میں ذکر کیے ہیں، اور سوائے چند جگہوں کے کسی مذہب کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی لیکن اب میں دین کی ضمانت کے طریقوں کے اسلامی قانون کو وضاحت سے پیش کرنا چاہتا ہوں اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ایک مذہب کو اختیار کیا جائے اور دوسروں کو چھوڑ دیا جائے۔ لہٰذا ضرورت اور عصری بازار کی ہیئت کو پیش نظر رکھتے ہوئے نہ کہ صرف شوق سے میں نے اس کام کی جسارت کی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر کسی اسلامی سلطنت کو اسلامی شریعت کے احکام کے نفاذ کی توفیق ہو جائے تو مختلف مذاہب موجود ہونے کی صورت میں کسی ایک مذہب پر جمود اختیار کرنے کی بجائے عام لوگوں کے فائدے کو پیش نظر رکھنا چاہیے، لہٰذا میں نے اس چشمے سے روشن شریعت کے احکام کو دیکھا۔ اس میں بہت سے مسائل تو ایسے ہیں کہ اس کے بارے میں چاروں مذاہب متفق ہیں۔ اور وہ بعض جزئی احکام جن میں احکام کا مدار قرآن وسنت کی صریح عبارتوں کی بجائے قیاس پر ہے یا عبارتوں کی تشریح میں اختلاف پر ہے، ان میں میں نے عصر حاضر سے مناسبت رکھنے والے مسائل کو اختیار کیا ہے۔ مثلاً آجکل تجارت ایک شہر یا ایک سلطنت میں منحصر نہیں، بلکہ مختلف شہروں اور ملکوں کے مابین تجارت پہنچ چکی ہے، اور اس طرح کی تجارت میں ان شرائط کو لازم کرنا مشکل ہے جو علاقائی تجارت میں لازم ہیں۔ اس طرح کی تبدیلیاں اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ ہم قوانین بناتے وقت معمول بہا مذاہب میں اسے ان مذاہب کو اختیار کریں جو اس طرح کے بدلے ہوئے حالات کے مطابق ہوں اور اگر اس طرح کے قانون کوئی اسلامی سلطنت اختیار کرتی ہے تو حاکم کا حکم تمام مذاہب میں اختلاف ختم کر دیتا ہے۔ لیکن میں نے الحمد للہ معمول بہا مذاہب کے علاوہ کسی شاذ مذہب کو ترجیح نہیں دی اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ متبوعہ مذاہب ان دوسرے مذاہب سے بے نیاز کرنے والے ہیں جن کی تدوین ہی نہیں ہوئی، یا ان کی ویسے خدمت نہ ہو سکی جیسے چاروں مذاہب کی ہوئی ہے۔

اور میں یہ احکام عصر حاضر کے فقہاء اور آنے والے فقہاء کے سامنے پیش کرتا ہوں تاکہ وہ اس میں غور وفکر کریں کیونکہ اللہ کے رسولوں کے سوا کوئی معصوم نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اگر کوئی حکم درست ہو گا تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو گا، اور اگر غلط ہو گا تو وہ میری اور شیطان کی طرف سے ہو گا۔ اللہ تعالیٰ ہماری حفاظت فرمائے۔

دین کی مکتوب ضمانتیں:

1۔ دین کی رسید کے ثبوت کے متعلق اصول یہ ہے کہ اس کے لکھنے والا یہ اقرار کرے کہ یہ اسی کا لکھا ہوا ہے۔ اگر وہ اقرار کر لے تو دین ثابت ہو جائے گا اور قرض خواہ کے لیے دین کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اگر لکھنے والا اقرار کرتا ہے کہ لکھا اسی نے ہے مگر دین کا انکار کرتا ہے تو اس کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔ اور اگر وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس رسید کے لکھنے میں جھوٹا ہے، یا یہ کہ اس نے قرض خواہ کے مجبور کرنے پر لکھا تھا، یا یہ کہ نشے کی حالت میں لکھا تھا، یا یہ کہ وہ یہ دین ادا کر چکا ہے، تو اس کے ذمے ان دعووں کو ثابت کرنا ہو گا۔ اگر وہ کسی معتبر ثبوت سے ثابت کر دے تو اس کو بری کر دیا جائے گا اور اگر وہ ثابت نہ کر سکے تو قرض خواہ کو ان اعذار کے انکار کی قسم دی جائے گی، اگر وہ قسم کھا لے تو دین فیصلہ کر دیا جائے گا۔

2۔ اگر مقروض رسید کے لکھنے سے ہی منکر ہو تو اصول یہ ہے کہ دو عادل گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ انہوں نے اس کو یہ رسید لکھتے ہوئے یا دستخط کرتے ہوئے یا اس میں موجود چیز کے علم کے بعد اپنی خاموشی سے ثابت کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

3۔ اگر رسید کے لکھنے پر دو گواہ میسر نہ ہوں مدعی کو اختیار ہے کہ وہ لکھائی کے دو ماہروں کی تصدیق سے ثابت کر دے کہ یہ اسی کی تحریر ہے، تو وہ دونوں ماہر اس بات کی گواہی دیں کہ رسید کی تحریر اسی کی تحریر ہے۔ اگر قاضی ان کی گواہی پر مطمئن ہو جائے تو اس پر لکھے ہوئے مال کا فیصلہ کر دے۔

4۔ اگر دونوں ماہروں میں تحریر کے متعلق اختلاف ہو جائے کہ ایک کہے کہ یہ اس کی تحریر ہے اور دوسرا کہے کہ یہ اس کی تحریر نہیں ہے یا کسی ایک کی رائے میں شک ہو جائے تو رسید ثابت نہ ہو گی اور اس کا فیصلہ نہ ہو گا۔

5۔ "کسی کام کی رسید" کوئی لکھی رسید ہے (بینک یا نقد کی رسید کے علاوہ) جس میں اس کے لکھنے والے کی طرف سے اپنے اوپر غیر مشروط التزام لکھا ہوا ہو کہ وہ مطالبے کے وقت یا کسی خاص وقت میں یا مستقبل کے کسی قابل تعیین وقت میں کسی متعین شخص کو یا اس شخص کو جس کے پاس یہ رسید ہو یا جس کے بارے میں وہ حکم دے، اتنا مال دے گا۔

6۔ کسی کام کے لیے اس رسید کو استعمال کرنا جائز ہے اگر اس کے مال کے وجوب کا جائز سبب ہو اور اس کا اس میں موجود قیمت سے کم میں جائز نہیں ہے۔

7۔ کمبیالہ ایک ایسی رسید ہے جس میں کوئی غیر مشروط کام تحریر ہوتا ہے۔ لکھنے والے کی طرف سے کسی دوسرے شخص کو اس بات کا مکلف بنایا جاتا ہے کہ وہ مطالبے کے وقت یا کسی خاص وقت یا مستقبل کے قابل تعیین وقت میں کچھ خاص رقم کسی خاص شخص کو یا کمبیالہ والے کو یا اس کو جس کے بارے میں وہ حکم کرے ادا کرے۔

8۔ کسی بھی شرعی طور پر جائز دین کے لیے کمبیالہ کا استعمال جائز ہے۔

9۔ کمبیالہ کی ڈسکاؤنٹنگ جائز نہیں، جیسا کہ کنونشنل مارکیٹس میں رائج ہے۔

10۔ کمبیالہ کو کسی تیسرے پر دین کے لیے بھی منتقل کیا جا سکتا ہے اور اور پر حوالہ کے احکام جاری ہوں گے۔

11۔ کمبیالہ کے بدلے کوئی متعین سامان یا متعین خدمت بھی خریدی جا سکتی ہے۔

کفالت

12۔ کفالت کا مطلب ہے ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دین کسی ایک مقروض کے ذمے ہو تو ایک تیسرا شخص اپنے ذمے اس کی ادائیگی کو لازم کر لے تو اس کا ذمہ اصل مقروض کے ذمے کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اور دین دونوں کے ذمے میں ہو جاتا ہے۔ اور قرض خواہ کو دونوں سے مطالبے کا حق ہوتا ہے۔ اس کو مال کی کفالت کہتے ہیں۔ اور مقروض کو مفول عنہ یا اصیل کہتے ہیں۔ اور قرض خواہ کو مکفول لہ کہتے ہیں۔

اور جو اپنا ذمہ مقروض کے ذمے سے ملاتا ہے اس کو کفیل یا حمیل کہتے ہیں۔

13۔ نفس کی کفالت:

کفیل کا مکفول کو مکفول لہ کے پاس یا قضا کی مجلس میں حاضر کرنے کے التزام کو کفالت بالنفس کہتے ہیں۔ کبھی دائن کو اپنا دین وصل کرنے کے لیے مقروض کو بلانے کی ضرورت ہوتی ہے، اور کبھی حاکم کو فیصلے کے لیے ضرورت ہوتی ہے تو کفیل اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔

14۔ اگر کفالت بالنفس مکفول کے ذمے دین کی وجہ سے ہو تو قرض خواہ خود اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اگر وہ اس کو حاضر نہ کرے تو مکفول بہ کو حاضر کرنے تک اس کو قید کیا جائے گا۔ اگر مکفول بہ کا انتقال ہو جائے تو کفیل بری ہو جائے گا۔ اور اگر وہ مرتد ہو کر دارالحرب چلا جائے تو کفیل کبری نہ ہو گا۔ اگر کفیل دوسرے ملک چلا جائے جس کا قاضی کو علم ہو یا اس پر کوئی ثبوت مل جائے تو کفیل کو اتنے وقت کی مہلت دی جائے گی جس میں وہ اس ملک جا کر واپس آ سکے۔ پھر اگر وہ اس کو لے آئے تو ٹھیک، ورنہ قاضی اس کو قید کر لے گا۔ اگر مکفول بہ کو دین یا کسی اور وجہ سے قید کر لیا جائے تو کفیل بری نہ ہو گا، کیونکہ وہ اس کو چھڑانے پر قادر ہے کہ اس پر جو دین ہے اس کی طرف سے ادا کرے یا جس حق کی وجہ سے وہ قید ہے وہ ادا کر دے۔

15۔ جب کفیل کے لیے مکفول بہ کو حاضر کرنا ٹال مٹول یا بہانے کے علاوہ ناممکن ہو جائے تو کفیل کفالت سے بری ہو جائے گا، خواہ یہ عدم امکان موت کی وجہ سے ہو یا کسی اور ایسی وجہ سے جو کفیل کے بس میں نہ ہو۔

16۔ اگر کفالت بالنفس مکفول پر دین کی وجہ سے ہو اور کفالت میں یہ شرط لگائی گئی ہو کہ اگر کفیل مقروض کو حاضر نہ کر سکا تو وہ دین کا ضامن ہو گا، تو قرض خواہ ڈین کی ادائیگی کا مطالبہ کفیل سے کر سکتا ہے۔ اور اگر یہ شرط نہ لگائی گئی ہو تو کفیل پر مکفول کے دین کی ادائیگی لازم نہ ہو گی، اگرچہ وہ اس کو حاضر کرنے سے عاجز آ جائے۔

17۔ جس شخص پر قابل سزا جرم کا الزام ہو، اس کے بارے میں بھی کفالت بالنفس جائز ہے، اس طرح کہ کفیل قاضی کے مطالبہ کے وقت مکفول کو حاضر کرنے کہ ضمانت دے اور قاضی ایسے ملزم کو ضمانت پر چھوڑ سکتا ہے۔

18۔ وہ حدود جو بندے کے حقوق ہیں، جیسے حد قذف اور قصاص اس میں کفالت بالنفس جائز ہے۔

19۔ وہ حدود جو صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہیں، جیسے زنا کی حد اگر زنا کا ثبوت اقرار کی وجہ سے ہو تو اس میں کفالت بالنفس درست نہیں ہے اور اگر زنا کے ملزم پر زنا کا ثبوت گواہی کے ذریعے ہو اور وہ جرم کا انکار کرتا ہو تو اس میں کفالت بالنفس درست ہے۔ خاص طور پر جب مزنیہ خاتون نے اس پر یہ الزام لگایا ہو کہ اس نے اس کو زنا پر مجبور کیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ اس کا اور اس کے ورثاء کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔

20۔ قاضی ملزم کو اس شرط پر متعین وقت تک آزاد کر سکتا ہے کہ جب بھی قاضی اسے بلائے گا وہ حاضر ہو گا۔ اگر وہ حاضر نہ ہوا تو وہ جرمانہ ادا کرے گا۔ اور قاضی اس جرمانے کی پیشگی کسی شخص کو ادائیگی کا مطالبہ کر سکتا ہے تاکہ وہ ملزم کے حاضر نہ ہونے کے وقت وہاں سے ادائیگی کر سکے اور قاضی کا ملزم کو حاضر نہ ہونے پر مال ادا کرنے کا مکلف بنانا تعزیر بالمال ہے جو کہ اس صورت میں جائز ہے۔

21۔ کفالت بالمال کفیل اور مکفول لہ کے درمیان کا معاملہ ہے۔ لہٰذا ان دونوں کی رضامندی سے ہو جائے گا اور مکفول عنہ کی رضامندی نہ ہو گی۔

22۔ جب کفالت بالمال منعقد ہو جائے تو اصیل کے ذمے کے ساتھ کفیل کا ذمہ مل جائے گا تو دین ان دونوں کے ذمے میں ثابت ہو گا۔ اور قرض خواہ کو حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ دونوں میں سے جس سے چاہے قرض کا مطالبہ کر لے۔

23۔ کفالت عقد تبرع ہے۔ لہٰذا کفیل کے لیے مکفول عنہ سے محض کفالت پر اجرت لینا جائز نہیں، لیکن اگر کفیل کو مکفول عنہ کے حالات کا جائزہ لینا پڑے تو اس کے لیے اجرت مثل لینا جائز ہے۔

24۔ کفیل کا مسلمان ہونا یا مذکر ہونا شرط نہیں لہٰذا کسی مسلمان خاتون یا غیر مسلم کی کفالت جائز ہے۔

25۔ اور مرض الموت کے مریض کی کفالت وصیت کے حکم میں ہے لہٰذا نہ تو وارث کے لیے جائز ہے نہ وارث کی طرف سے اور ایک تہائی مال سے زیادہ میں بھی درست نہیں اور اگر کفیل کا دین اس کے سارے مال سے زیادہ ہو تو کفالت ختم ہو جائے گی۔

26۔ کفالت کا محل وہ چیز ہے جو مکفول عنہ کے ذمے میں ہو خواہ وہ دین ہو یا عین ہو۔

27۔ اگر کفالت دین کی ہو تو ضروری ہے کہ وہ دین دین صحیح ہو اور مکفول عنہ کے ذمے شرعی طور پر ثابت ہوا ہو۔ لہٰذا سود یا جوئے کی رقم کی کفالت درست نہیں جیسا کہ امانت کی کفالت اور شرکت و مضاربت کے مال کی کفالت درست نہیں۔ ہاں مگر اس صورت میں ہو سکتی ہے جب کفالت اس چیز کی ہو جو شریک یا مضارب پر کوتاہی کی وجہ سے لازم ہو۔

28۔ وہ اشیاء جو ہلاک ہونے کی صورت میں انہی کا مثل لازم ہوتا ہو جیسا کہ غصب کردہ چیز یا وہ چیز جسے خریدار کے نرخ پر قبضہ کیا گیا ہو ان میں کفالت درست ہے۔ لہٰذا اگر وہ چیز موجود ہو تو کفیل پر وہی چیز واپس کرنا ضروری ہو گا اور اگر ہلاک ہو گئی ہو تو اگر وہ مثلی اشیاء میں سے ہے تو مثل لازم ہو گا اور اگر وہ قیمی اشیاء میں سے ہے تو قیمت لازم ہو گی۔

29۔ وہ اشیاء جو ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا مثل لازم نہیں ہوتا بلکہ چیز لازم ہوتی ہے جیسا کہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں موجود فروخت کردہ چیز ہو تو مثل یا قیمت کی بجائے ثمن واپس کرنا لازم ہوتا ہے۔ اس طرح کی چیزوں میں ان اشیاء کی حوالگی کی کفالت درست ہے۔ لہٰذا اگر وہ ہلاک ہو جائیں تو کفالت ختم ہو جائے گی۔ لیکن ہلاکت کے بعد ثمن کی کفالت درست ہے۔ وہ بھی ثمن کی حوالگی کی ضمانت ہو گی۔

30۔ عاریت، کرایہ داری اور امانت کی چیروں کی حوالگی کی کفالت بھی درست ہے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو کفالت ختم ہو جائے گی۔ لیکن اگر ہلاک کوتاہی کی وجہ سے ہو تو کفالت ختم نہ ہو گی۔

31۔ کسی ایسی شرط سے مشروط کر کے کفالت بھی درست ہے جو دین کا سبب بن سکتی ہو۔ مثال کے طور پر کفیل خریدار سے یہ کہے کہ اگر قضاء کی وجہ سے خرید کردہ چیز کا کوئی مستحق نکل آیا تو میں تمہارے لیے ثمن کا ضامن ہوں گا۔ یا کسی ایسی شرط سے مشروط کرے جو ادا کا سبب بن سکتی ہے جیسے کفیل کہے کہ اگر مقروض سفر سے واپس آ گیا تو میں تمہارے دین کا ضامن ہوں، یا کسی ایسی شرط سے مشروط کرے جو ادا کے ناممکن ہونے کا سبب ہو جیسے کہ کفیل کہے کہ اگر تمہارا مقروض تمہارا قرض ادا کیے بغیر غائب ہو گیا تو میں اس کا ضامن ہوں۔ اس طرح کی کفالت کو کفالت بالدرک یا ضمان العہدہ کہتے ہیں۔

32۔ مستقبل کی طرف نسبت کر کے کفالت درست ہے۔ اگر وہ ایسا معاملہ ہو کہ اس میں عرف جاری ہو مثلاً اس کو دین کے سبب کی طرف منسوب کرنا یا کسی ایسے وقت کی طرف منسوب کرنا جس میں جہالت فاحشہ نہ ہو۔

33۔ کفالت کا وقت سے مقید کرنا درست ہے۔ جیسا کہ کفیل کفالت کے حکم کے نفاذ کے لیے کوئی وقت مقرر کر دے اس شرط کے ساتھ کہ وقت میں جہالت فاحشہ نہ ہو، جیسا کہ وہ کہے کہ میں اس دین کا ایک ماہ تک ضامن ہوں۔ لہٰذا ایک ماہ کے بعد کفالت ختم ہو جائے گی۔

34۔ اگر دین فوری ہو تو کفالت بھی فوری ہو گی۔ ہاں اگر کفیل اپنے حق میں کوئی وقت مقرر کرے اور قرض خواہ اس کو قبول کر لے تو وہ تاخیر کفیل اور اصیل (مقروض) دونوں کے حق میں ہو گی۔ اور اگر دین کسی وقت مقرر تک کا ہو تو کفالت بھی اسی وقت مقرر تک ہو گی۔ ہاں اگر کفیل

اپنے لیے زیادہ یا کم وقت کی شرط لگائے تو اس کو یہ حق حاصل ہے۔ اور اضافی مدت دونوں کے حق میں ثابت ہو گی۔ اور کم مدت صرف کفیل کے حق میں ثابت ہو گی سوائے اس کے کہ اصیل بھی اس پر راضی ہو جائے تو اس کے لیے بھی ہو گی۔

35۔ اگر کفیل مکفول عنہ کی رضامندی سے کفالت کرے اور وقت آنے پر دین کی ادائیگی کر دے تو س کو یہ حق ہو گا کہ وہ مکفول عنہ سے رجوع کرے اور اس سے دین یا ادا شدہ کم تر کا مطالبہ کرے۔ اور اگر اس نے دین کے بدلے میں کچھ سامان دیا ہو تو اس سامان کی قیمت یا دین میں سے کم تر کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور اگر مقررہ وقت والے دین کی ادائیگی مقررہ وقت سے پہلے کر دی تو مقررہ وقت سے پہلے مکفول عنہ سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔

36۔ اگر کفیل کو مکفولہ چیز قرض خواہ تک پہنچانے میں کوئی خرچ کرنا پڑا ہو تو اس خرچ کا اصیل سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

37۔ اگر مقروض کفیل کو دین کی قرم مدت مقررہ سے پہلے دے دے تو اگر اس کا مقصد کفیل کو دین ادا کرنے کا قاصد بنانا ہو تو یہ مال کفیل کے پاس امانت ہو گا۔ اور کفیل اس خدمت پر اجرت کا مستحق ہو گا۔ اور اگر اس کا مقصد اپنے ذمے کو فارغ کرنا ہو اور کفیل اس کو ادائیگی کے طور پر لے لے تو وہ کفیل کی ملکیت ہو جائے گی جس پر وہ ضامن ہو گا۔ لہٰذا کفیل کے لیے اس سے استفادہ جائز ہو گا۔

38۔ وہ تھیلا جس میں عمیل خطاب ضمان بینک کو دیتا ہے وہ قضاء کے طور پر دیا جاتا ہے، لہٰذا وہ بینک کی ملکیت ہو گا اور اس سے استفادہ جائز ہو گا۔ اور اس پر کفالت کی رقم قرض خواہ کو مکفول عنہ سے رجوع کے بغیر دینا واجب ہو گا۔

39۔ انسانوں کی کرایہ داری میں اگر اجرت پر رکھنے والا اس بات کی شرط نہ لگائے کہ اجیر اپنے ہاتھ سے کام کرے گا تو اس معاملے میں مقصود وہ خاص کام ہو گا جو اس کے ذمے ہو گا۔ اور اس عمل کی کفالت درست ہو گی اور وہ اس طرح کہ کفیل وہ کام کرنے کی کسی دوسرے اجیر یا خود کرنے کی ضمانت لے اگر اجیر وہ کام نہ کرے۔

40۔ کفیل کی ذمہ داری یا تو دین کی ادائیگی سے ختم ہو گی یا اس عمل کی ادائیگی سے جو قابل ضمانت ہو، کو اہ ادائیگی اصیل کی طرف سے ہو یا کفیل کی طرف سے۔ اور اصیل کو بری کرنے سے کفیل بھی بری ہو جائے گا مگر کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہ ہو گا۔

41۔ شرط جزائی سے مشروط کر کے کفالت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ شرط جزائی سود یا کسی ممنوع حکم کا سبب نہ بنے۔

42۔ کفیل کی کفالت جائز ہے اور اسی طرح اگلے کفیل کی۔ ہر کفیل ہر اس چیز کا ضامن ہو گا جو گزشتہ کے ذمے میں ہو۔ اسی طرح خطاب ضمان کو دوسرے بینک کی طرف سے پکا کرنا بھی جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ کفالت کی جگہ شرعاً مقبول ہو۔

رہن:

43۔ وہ مال ہے جسے مکمل دین یا اس کے کچھ حصے کی ضمانت بنا دیا جاتا ہے تاکہ اگر مقروض سے وصولی ناممکن ہو جائے تو اس مال سے وصولی کر لی جائے۔

44۔ وہ مقروض جو اپنے مال کے ذریعے دین کی ضمانت دیتا ہے اس کو راہن کہتے ہیں۔ اور وہ قرض خواہ جو اس ضمانت کو قبول کرتا ہے اس کو مرتہن کہتے ہیں اور ضمانت کے اس مال کو مرہون کہتے ہیں۔

45۔ اگر مرتہن رہن پر قبضہ کرے تو وہ رہن حیازی ہے اور اگر قبضہ نہ کرے تو رہن غیر حیازی ہے۔

46۔ رہن راہن اور مرتہن کے درمیان ایک معاملہ ہے اور ایجاب و قبول طعاطی سے منعقد ہو جاتا ہے اور مرہونہ چیز مرتہن کے سپرد کر دینے سے لازم ہو جاتا ہے۔

47۔ رہن کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ راہن اور مرتہن اہل تصرف میں سے ہوں، لہٰذا مجنون اور بچے کی طرف سے درست نہیں۔

48۔ کسی مستقبل کے دین پر رہن حیازی کو معلق کرنا درست نہیں، لہٰذا رہن بالدرک یا رہن بالعھدہ جائز نہیں، جیسا کہ کفالت مین جائز ہے۔ البتہ رہن غیر حیازی میں یہ جائز ہے۔

49۔ ہر اس دین کے بدلے رہن جائز ہے جو راہن کے ذمہ واجب ہو اور اس کی وصولی رہن سے ہو سکتی ہو جیسا کہ تجارت کا ثمن، کرایہ داری میں کرایہ، مہر، غیر معین بدل خلع، قرض، جنایات کا تاوان اور ہلاک کردہ اشیاء کی قیمت۔ اور جو چیز واجب نہ ہوئی ہو اس کے بدلے رہن جائز نہیں اور ایسی چیز کے بدلے جس کا نتیجہ وجوب نہ ہو جیسے امانت اور شرکت و مضاربت کا مال۔

50۔ اگر شریک یا مضارب اس شرط کے ساتھ رہن حیازی کی پیشکش کرلے کہ اگر اس کی کمی کوتاہی کی وجہ سے دین ثابت ہو جائے تو یہ رہن دوسرے شریک یا رب المال کے پاس امانت ہو گا، یہاں تک کہ کوتاہی ظاہر ہو جائے۔ اس سے پہلے رہن کے احکام ثابت نہیں ہوں گے، لہٰذا دوسرا شریک اور مضاربت میں رب المال کوتاہی ظاہر ہونے سے پہلے اس کے زیادہ حقدار نہیں ہوں گے۔

51۔ ایسی چیزیں جو ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا مثل واجب ہوتا ہے اگر وہ مثلی ہوں اور قیمت واجب ہوتی ہے اگر وہ قیمی ہوں ان میں بھی رہن جائز ہے۔ مثلاً غاصب کے قبضے میں مغصوبہ چیز، شوہر کے قبضے میں مہر، خاتون کے قبضے میں خلع کا بدل اور عاقلہ کے قبضے میں دم عمد کا بدل صلح، اور ایسی چیزیں جو ہلاکت کی صورت میں ان کے علاوہ کوئی اور چیز لازم ہوتی ہو، اس میں رہن جائز نہیں، جیسے فروخت کنندہ کے پاس مبیع۔

52۔ رب السلم کے فائدے اور مسلم الیہ کے ذمے میں ثابت چیز کی ضمانت کے لیے مسلم فیہ میں رہن جائز ہے۔

53۔ مرہون چیز کی شرط یہ ہے کہ وہ مال متقوم ہو، عقد کے وقت موجود ہو، راہن کی ملکیت میں ہو قابل فروخت ہو، متعین ہو اور حوالگی کے قابل ہو۔

54۔ ایسی چیز کا رہن جائز نہیں غیر مرہون کے ساتھ ملی ہوئی ہو جیسے بغیر رہن کے کھیتی۔

55۔ مشترک چیز کے مشاع حصے کا رہن رکھنا جائز ہے تو مرتہن کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ اس مشاع حصے کو وعدہ خلافی پر اپنا دین وصول کرنے کے لیے فروخت کر دے۔

56۔ راہن کے لیے جائز ہے کہ وہ مستعار چیز کو عاریت پر دینے والے کی اجازت سے رہن رکھوا دے۔ اگر مرتہن نے اپنے دین کی وصولی کے لیے اس کو فروخت کر دیا تو عاریت پر دینے والا شخص اس کی قیمت کا رجوع کرے گا۔ اگر عاریت پر دینے والے نے یہ شرط لگائی کہ وہ اس کو کسی متعین جنس یا متعین مقدار کے بدلے رہن رکھوا سکتا ہے ور عاریت پر لینے والے نے اس کی شرط کی خلاف ورزی کر کے اس کی مشروط جنس یا مقدار کے علاوہ کے بدلے رہن رکھوا دیا تو رہن درست نہ ہو گا اور عاریت پر دینے والے کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اس چیز کو رتہن سے واپس لے لے۔

57۔ اگر فروخت نقد ہو تو فروخت کنندہ کو ثمن وصول کرنے تک فروخت کردہ چیز کو روکنے کا اختیار ہو گا ور اس حالت میں فروخت کردہ چیز رہن نہیں ہو گی۔ بلکہ ثمن کے بدلے روکی ہوئی کہلائے گی۔

لہٰذا اگر وہ بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو ثمن کے بدلے ہلاک ہو گی جس کا مطلب یہ ہو گا کہ خریدار ثمن نہیں دے گا۔

58۔ اگر فروخت ادھار ہو تو خریدار کے سامان قبضہ کرنے کے بعد ثمن کے لیے رہن رکھوانا جائز ہے اس سے پہلے جائز نہیں۔

59۔ رہن کو باقی رکھنے، اس کو خراب ہونے سے بچانے، اس کی حفاظت کرنے اور اس کے چوکیدار کے تمام اخراجات راہن برداشت کرے گا۔

60۔ مرہون چیز میں ملا ہوا اضافہ اصل کے تابع ہو گا، لہٰذا وہ اصل کے ساتھ رہن شمار کیا جائے گا، جیسا کہ جانور کا موٹا ہونا اور درخت کا بڑا ہونا۔

61۔ رہن میں جدا اضافہ راہن کی ملکیت ہو گا اور وہ بھی اصل کے ساتھ رہن شمار کیا جائے گا، جیسا کہ درخت کا پھل، جانور کا بچہ، دودھ اور اون۔ البتہ وہ اضافہ جو اس کے فائدے کے بدلے حاصل ہوتا ہو جیسے کہ گھر کا کرایہ تو وہ راہن کا ہو گا اور اصل کے تابع نہیں ہو گا۔ لہٰذا وہ اصل کے ساتھ رہن شمار نہیں کیا جائے گا۔

62۔ نقدی کا رہن رکھنا جائز ہے خواہ سونے کی ہو، چاندی کی ہو یا رائج کرنسی ہو۔

63۔ مقروض کسی تیسرے شخص پر اپنے دین کو رہن رکھوا سکتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ دین پر گواہ قائم کرے یا دین کی رسید مرتہن کے حوالے کرے، لہٰذا رسید پر مرتہن کے قبضے کو حکمی قبضہ سمجھا جائے گا اسی طرح غیر سودی دین کی رسیدیں رہن رکھوانا جائز ہیں۔ اور حوالے کی بنیاد پر دین کو رہن رکھنا بھی جائز ہے اور یہ اس طرح کہ مقروض قرض خواہ کو اپنا دین حوالہ کر دے جو کہ کسی تیسرے کے ذمے میں ضمانت کے طور پر ہو، اس شرط کے ساتھ کہ وہ سرکاری کاغذوں کاغذوں میں یہ حوالہ رہن کے طور پر لکھا جائے تو اس کو رہن سمجھا جائے تو اس کو رہن سمجھا جائے گا، اس حیثیت سے کہ مرتہن اس تیسرے شخص سے دین وصول کرنے میں دوسرے قرض خواہوں سے زیادہ حقدار ہو گا۔

64۔ کرنٹ اکاؤنٹ کا اس بینک کے پاس رہن رکھنا جائز ہے جس کے پاس اکاؤنٹ کھلا ہوا ہو، اور شرعی سیونگ اکانٹ اور انویسٹمنٹ فنڈ کے یونٹس اور شرعی اوراق مالیہ اور حلال کام والی کمپنی کے شیئرز کا رہن بھی جائز ہے۔

65۔ مرتہن کے لیے مرہون چیز کا ذاتی استعمال کر کے استفادہ جائز نہیں، اگرچہ راہن کے اجازت سے ہی ہو۔

66۔ راہن اور مرتہن کا اس بات پر اتفاق کرنا جائز ہے کہ مرتہن مرہون چیز سے اجرت مثل کے بدلے استفادہ کرے اور وہ اجرت راہن کے دین میں شمار کی جائے۔

67۔ مرتہن کے لیے مرہون چیز کو اپنے دین کی ضمانت میں رہن رکھوانا جائز نہیں اگر راہن اجازت کے بغیر ایسا کرے گا تو دوسرا رہن باطل ہو جائے گا اور دوسرا رہن عاریت پر لی ہوتی چیز کے رہن کے حکم میں ہو گا۔

68۔ راہن کے لیے مرہون چیز سے مرتہن کی اجازت سے استفادہ جائز ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے استعمال سے قیمت کم نہ ہوتی ہو، مثلاً مرہون چیز گاڑی ہو اور مرتہن اس کو سواری کی اجازت دے دے۔

69۔ راہن کے لیے مرہونہ چیز کو بیچنا جائز نہیں، اگر اس نے بیچی تو اسکی فروخت موقوف رہے گی۔ اگر مرتہن نے اجازت دے دی تو فروخت درست ہو جائے گی، اور فروخت کردہ چیز کا ثمن رہن بن جائے گا۔

70۔ راہن کے لیے جائز ہے کہ وہ مرہونہ چیز مرتہن کے قبضے کے بعد اس سے عاریت پر لے لے، اور مرتہن کو اختیار ہو گا کہ وہ جب چاہے واپس لے لے، اس شرط کے ساتھ کہ کرائے کی مدت دین کی ادائیگی کے وقت سے پہلے ختم ہو جائے اور اجرت بھی اصل کے ساتھ رہن ہو۔

71۔ راہن کے لیے جائز ہے کہ وہ مرہون چیز مرتہن کے قبضے کے بعد اس سے عاریت پر لے لے اور مرتہن کو اختیار ہو گا کہ وہ جب چاہے واپس لے لے۔

72۔ راہن کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ مرہون چیز مرتہن کی اجازت کے بغیر کسی تیسرے کو رہن رکھوادے۔ اگر اس کی اجازت کے بغیر رہن رکھوادیا تو دوسرا رہن باطل ہو جائے گا۔ اگر مرتہن نے اجازت دے دی تو پھر دیکھیں گے کہ اگر مرہون چیز کی قیمت پہلے مرتہن کے دین سے زیادہ ہے تو دوسرا رہن صرف اضافے کے بقدر درست ہو گا۔

73۔ راہن کے لیے ایک رہن ایک سے زیادہ مرتہن کے پاس رکھوانا درست ہے۔ پھر اگر سارے رہن ایک ہی درجہ کے ہوں تو سب کی رضامندی ضروری ہے اور رہن ان کے درمیان ان کے دین کے حساب سے مشترک ہو گا اور اگر رہن اس طور پر ہوں کہ بعد والے مرتہن کے لیے پہلے مرتہن کی وصولی کے بعد ہی اپنا حق لینا ممکن ہو تو صرف بعد والے مرتہن کی رضامندی ضروری ہے۔

74۔ یہ بھی جائز ہے کہ راہن اور مرتہن کسی تیسرے شخص کے پاس رہن رکھنے پر متفق ہو جائیں اس تیسرے شخص کو عدل (منصف) کہتے ہیں۔ اور اس کے لیے رہن راہن کو لوٹانا جائز نہ ہو گا۔

75۔ رہن مرتہن یا عادل کے پاس امانت ہوتا ہے، اور اس پر ملکیت راہن کی ہوتی ہے لہٰذا اگر مرتہن کی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہو گیا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہو گا اور اس کی ہلاکت کی وجہ سے دین کا کچھ بھی حصہ ختم نہ ہو گا۔ اور اگر ان کی کوتاہی کی وجہ سے ہلاک ہوا تو وہ ہلاکت کے دن کی قیمت کے ضامن ہوں گے اور دین اپنے حال پر باقی رہے گا۔ اور کمی کوتاہی نہ ہونے کو ثابت کرنا مرتہن کے ذمے ہے۔ فریقین کے لیے دین اور ہلاک شدہ دین کی قیمت میں مقاصہ (یعنی تبادلہ) کرنا بھی جائز ہے۔ اگر رہن راہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس پر اس جگہ کوئی اور چیز رہن رکھنا لازم ہو گا۔

76۔ جب تک راہن مکمل دین ادا نہ کر دے مرتہن کو مکمل رہن کو روکنے کا اختیار ہو گا۔ لہٰذا اگر وہ کچھ دین ادا کر دے تو مرتہن رہن یا اس کا کچھ حصہ چھوڑنے کا پابند نہیں ہو گا۔ اپنی مرضی سے کچھ چھوڑنا چاہے تو چھوڑ سکتا ہے۔

77۔ جب دین کی ادائیگی کا وقت ہو جائے اور ابھی تک راہن نے دین ادا نہ کیا ہو تو مرتہن مرہونہ چیز فروخت کرنے کا مطالبہ کرے گا۔ اگر راہن انکار کرے تو مرتہن کے مطالبہ کے وقت حاکم اس چیز کو فروخت کر دے گا۔ اور اگر مرتہن نے رہن میں شرط لگائی ہو کہ حاکم کے پاس لے جائے بغیر اس کو مرہونہ چیز فروخت کرنے کی اجازت ہو گی تو مرتہن کو فیصلے کے بغیر فروخت کرنے کی اجازت ہو گی۔ اگر فروخت کا ثمن دین سے کم رہ گیا تو باقی دین راہن کے ذمہ رہ جائے گا۔ اور اگر زیادہ ہو گیا تو وہ اضافہ راہن کو دینا لازم ہو گا۔

79۔ "رہن بند کرنا" جائز نہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مرتہن قاضی کے پاس معاملہ لے جا کر مرہونہ چیز کا مالک بن جائے۔ اگرچہ یہ چیز عقد میں مشروط ہو، تب بھی درست نہیں۔ لہٰذا شرط فاسد ہو جائے گی۔ اور رہن اپنی حالت پر باقی رہے گا۔

80۔ عقد رہن مرتہن یا راہن یا دونوں کی موت سے متاثر نہیں ہوتا، بلکہ ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب رہن حیازی پر مرتہن نے قبضہ کر لیا ہو، اگر قبضہ نہ کیا ہو، تو دائن یا ورثاء دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہوں گے۔

81۔ رہن درج ذیل امور میں سے کسی ایک کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

(الف) جس دین کی ضمانت میں رہن رکھا گیا تھا راہن وہ دین ادا کر دے۔

(ب) مرہونہ چیز ہلاک ہو جائے تب دین بغیر رہن کے رہ جائے گا، مگر ایک صورت ہے کہ اس رہن کے بدلے کچھ اور رہن رکھوا دیا جائے اس طرح کہ وہ کسی تیسرے شخص کی وجہ سے ہلاک ہو اور وہ اس کی مثل کا ضامن ہو جائے۔ اور اگر قیمت کا ضامن ہو تو اس پر نقدی کے رہن کے احکام جاری ہوں گے۔

(ت) دائن مرتہن راہن کو قرض معاف کر دے۔

(ث) مرتہن اپنے رہن کے حق سے دستبردار ہو جائے اور رہن راہن کو واپس کر دے، تب دین بغیر رہن کے باقی رہ جائے گا۔ تب یہ دائن مدیون کی موت یا افلاس کے وقت باقی قرض خواہوں کے برابر ہو گا۔

(ج) راہن مرتہن کی اجازت سے رہن کو فروخت کر دے یا کسی کو تحفہ دے دے اور نیا مالک رہن باقی رکھنے پر راضی نہ ہو۔ اگر وہ اس بات پر راضی ہو جائے تو وہ رہن اسی کے پاس عادل کی حیثیت سے ہو گا یا وہ رہن کو مرتہن کو دے دے گا، تو اس پر مستعار کے رہن کے احکام جاری ہوں گے۔

82۔ رہن غیر حیازی میں مرتہن کا حسی قبضہ رہن پر نہیں ہوتا بلکہ راہن کے قبضے میں رہتا ہے، اور وہ اس سے فائدہ حاصل کرتا رہتا ہے۔ وہ تین قسم پر ہے۔

(الف) پہلا: راہن مرتہن کو مرہونہ چیز کی بجائے اس کی ملکیت کی رسیدیں دے اس کو ملکیتی رسیدوں کا رہن کہتے ہیں، اور یہ ملکیتی رسیدوں پر قبضے کو مرہونہ چیز پر حسی قبضے کے قائم مقام قرار دے کر جائز ہے۔

(ب) دوسرا: مرتہن نہ تو مرہونہ چیز پر قبضہ کرے اور نہ ملکیتی رسیدوں پر قبضہ کرے، لیکن حکومتی دفاتر کے کاغذات میں یہ لکھا جائے کہ یہ راہن پر دین کے بدلے اس مرتہن کے مفاد کے لیے رہن ہے۔ اور اس کے ساتھ حکومت کی طاقت کے ساتھ مرتہن کے تمام حقوق متعلق ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اگر راہن دین ادا کرنے کی مدت آنے کے وقت دین ادا نہ کرے تو رہن حیاز کی طرح اس میں بھی مرتہن کو دین کی وصولی کے لیے مرہونہ چیز کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اور چونکہ قوانین اس کو رہن تسلیم کرتے ہیں، تو اس کو "رسمی رہن" کہتے ہیں۔ اور اگر مرہونہ چیز متعین ہو تو یہ رہن جائز ہے ور اس چیز کا مرتہن دوسرے قرض خواہوں سے زیادہ حقدار ہو گا، اور راہن اس میں مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت وغیرہ کا کوئی تصرف نہیں کر سکتا۔ اگر مرتہن اس کو اس کی فروخت اور دوسری متعین چیز کے رہن کی اجازت دے دے تو فروخت جائز ہو گی ورنہ نہیں۔

(ج) راہن کی تمام ملکیت یا اس کا کچھ حصہ مرتہن کے دین کے بقدر اس کے اختیار میں ہو جب کہ یہ تمام اشیاء بدستور راہن کے قبضے میں رہیں اور وہ جیسے چاہے اس میں تصرف کرتا رہے اور مرہونہ چیز متعین نہ ہو اور وہ ملکیتی اشیاء وقت بدلنے کے ساتھ بدلتی رہیں، لیکن دین کے بدلے رہیں اور جب دین کی ادائیگی کا وقت ہو جائے تو مرتہن معاملہ قاضی کے پاس لے جائے تو وہ قاضی مرہونہ چیز معین کر دے تاکہ اس کے دین کے بدلے بیچی جا سکے۔ اس رہن کو رہن عائم (Floating charge) کہتے ہیں اور ایسا رہن جائز نہیں ہے اور اس کی وجہ سے مرتہن کو باقی قرض خواہوں پر برتری حاصل نہ ہو گی بلکہ مقروض کی وفات یا افلاس کی صورت میں باقی قرض خواہوں کے برابر ہو گا۔

83۔ **روکنے کا حق**

یہ حق رہن کی طرح ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ کسی مدیون سے معاملہ کرنے والے شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کے قبضے میں موجود مدیون کی مملوکہ چیز کو دین کی وصولی تک روک لے۔ یہ فروخت کنندہ شخص کے حق کی طرح ہے، جو نقد فروخت کے معاملے مین خریدار سے

ثمن کی وصولی تک فروخت کردہ چیز کو روک لے یا کارخانے والا آرڈر کرنے والے سے اجرت کی وصولی تک بنائی ہوئی چیز روک لے۔ یہ رہن نہیں ہوتا، لیکن اس صورت میں روکنے والا شخص دوسرے قرض خواہوں سے مقدم ہوتا ہے، جبکہ مقروض قرض ادا کرنے سے قاصر ہو جائے۔ اسی طرح دائن کو تب بھی روکنے کا حق ہوتا ہے جب مقروض ٹال مٹول کرے یا دین کا منکر ہو اور اس دائن کو مدیون کی کوئی ایسی چیز مل جائے جس کے ملنے کا سبب دین کے علاوہ ہو تو اس کو دین کی وصولی تک اس چیز کے روکنے کا حق ہو گا لیکن اس کو باقی قرض خواہوں سے کوئی برتری نہ ہو گی بلکہ باقی قرض خواہوں جیسا ہی ہو گا۔

خاتمہ الکتاب

الحمد للہ حمداً کثیراً